COLEÇÃO ANTROPOLOGIA

Ruth
Benedict

PADRÕES DE CULTURA

EDITORA VOZES

Ruth Benedict

Padrões de cultura

Tradução de Ricardo A. Rosenbusch

Coleção Antropologia

– *As estruturas elementares do parentesco*
Claude Lévi-Strauss
– *Os ritos de passagem*
Arnold van Gennep
– *A mente do ser humano primitivo*
Franz Boas
– *Atrás dos fatos – Dois países, quatro décadas, um antropólogo*
Clifford Geertz
– *O mito, o ritual e o oral*
Jack Goody
– *A domesticação da mente selvagem*
Jack Goody
– *O saber local – Novos ensaios em antropologia interpretativa*
Clifford Geertz
– *Estrutura e função na sociedade primitiva*
A.R. Radcliffe-Brown
– *O processo ritual – Estrutura e antiestrutura*
Victor W. Turner
– *Sexo e repressão na sociedade selvagem*
Bronislaw Malinowski
– *Padrões de cultura*
Ruth Benedict
– *O Tempo e o Outro – Como a antropologia estabelece seu objeto*
Johannes Fabian
– *A Antropologia do Tempo*
Alfred Gell

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Benedict, Ruth, 1887-1948
Padrões de cultura / Ruth Benedict ; tradução de Ricardo A. Rosenbusch. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2013. – (Coleção Antropologia)

Título original : Patterns of culture
Bibliografia
ISBN 978-85-326-4644-6 – Edição digital

1. Antropologia 2. Dobu, Ilha (Papua – Nova Guiné) – Vida social e costumes 3. Etnologia 4. Índios kwakiutl 5. Índios zuñi 6. Sociedades primitivas I. Título. II. Série.

13-05069 CDD-306

Índices para catálogo sistemático:
1. Antropologia cultural 306
1. Antropologia social 306

© 1934 by Ruth Benedict
© renovado em 1961 by Ruth Valentine

Título do original inglês: *Patterns of Culture*
Publicado por intermédio de Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company.

Direitos de publicação em língua portuguesa – Brasil:
2013, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
Internet: http://www.vozes.com.br
Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da editora.

Diretor editorial
Frei Antônio Moser

Editores
Aline dos Santos Carneiro
José Maria da Silva
Lídio Peretti
Marilac Loraine Oleniki

Secretário executivo
João Batista Kreuch

Editoração: Maria da Conceição B. de Sousa
Projeto gráfico:Sheilandre Desenv. Gráfico
Capa: Felipe Souza | Aspectos
Imagem da capa: Ilustração baseada em fotografia de Edward S. Curtis (1914). Dançarinos do povo Kwakiutl com máscaras Hamatsa.

ISBN 978-85-326-4644-6 (edição brasileira digital)
ISBN 978-0-618-69155-9 (edição norte-americana impressa)

Editado conforme o novo acordo ortográfico.

No início, Deus deu a todas as pessoas
uma xícara de argila, e dessa xícara
elas beberam sua vida.

Provérbio dos índios paiutes

Sumário

Agradecimentos

Introdução

I A ciência do costume

II A diversidade de culturas

III A integração da cultura

IV Os pueblos do Novo México

V Dobu

VI A Costa Noroeste da América do Norte

VII A natureza da sociedade

VIII O indivíduo e o padrão de cultura

Referências

Índice

Textos de capa

Agradecimentos

Os três povos primitivos descritos neste livro foram escolhidos porque o conhecimento a respeito deles é comparativamente completo e satisfatório e porque pude complementar as descrições já publicadas com muitas discussões com os etnólogos de campo que escreveram essas descrições e tiveram estreita convivência com essas tribos. Eu mesma passei vários verões com os *pueblos* de Zunhi e entre algumas das tribos vizinhas, das quais me vali para comparar com a cultura *pueblo*. Tenho uma grande dívida com a Dra. Ruth L. Bunzel, que aprendeu a língua zunhi e cujas descrições desta tribo e coletâneas de textos são os melhores estudos disponíveis sobre os *pueblos*. Para a descrição de Dobu, estou em dívida com o Dr. Reo F. Fortune por sua valiosa monografia *The Sorcerers of Dobu* e pelas muitas conversas agradabilíssimas. Para a Costa Noroeste da América do Norte, eu usei não só as publicações de textos e compilações detalhadas do Professor Franz Boas sobre a vida dos *kwakiutl* como também seu material ainda não publicado e seus comentários perspicazes sobre sua experiência de mais de quarenta anos nessa região.

Quanto às apresentações aqui feitas, a responsabilidade é exclusivamente minha e talvez eu tenha levado algumas interpretações além do que um ou outro dos pesquisadores de campo teria feito. Mas os capítulos foram lidos e cotejados com os fatos por estas autoridades nas tribos de que aqui trato e eu forneço referências a seus respectivos estudos detalhados para aqueles que desejarem consultar as exposições completas.

Quero agradecer às publicações originais por autorizarem a reimpressão de certos parágrafos dos seguintes artigos: “The Science of Custom”, no *The Century Magazine*; “Configurations of Culture in North America”, em *The American Anthropologist* e “Anthropology and the Abnormal” em *The Journal of General Psychology.*

Agradeço também à E.P. Duton and Company, editora de *Sorcerers of Dobu.*

Ruth Benedict

Nota

Os números ladeados de barra dupla indicam o final de página da versão impressa.

Introdução

Muitos enfoques novos dos problemas de antropologia social têm se desenvolvido ao longo deste século. O antigo método de construção de uma história da cultura humana baseada em pedacinhos de evidência, arrancados de seus contatos naturais e colhidos de todas as épocas e em todo canto do mundo, perdeu grande parte da sua influência. Seguiu-se um período de esforçadas tentativas de reconstrução de ligações históricas baseada em estudos de distribuição de características especiais e complementada por prova arqueológica. Áreas cada vez mais amplas foram consideradas deste ponto de vista. Tentou-se estabelecer conexões firmes entre diversas características culturais, e estas foram usadas para estabelecer conexões históricas mais amplas. A possibilidade de desenvolvimento independente de características culturais análogas, que é um postulado de uma história geral da cultura, tem sido negada ou relegada a um papel irrelevante. Tanto o método evolucionário quanto a análise de culturas locais independentes foram dedicados a desvendar as sequências de formas culturais. Ao passo que por meio do primeiro método se pretendia traçar um quadro unificado da história da cultura e da civilização, os adeptos do segundo – ao menos aqueles mais conservadores – viam cada cultura como uma unidade separada e como um problema histórico particular.

Sob a influência da análise intensiva de culturas, a indispensável coleta de fatos relacionados a formas culturais recebeu forte impulso. O material assim colhido fornecia-nos informação sobre a vida social, como se ela consistisse em categorias estritamente distintas, como vida econômica, tecnologia, arte, organização social, religião, e o elo unificante era difícil de achar. A posição do antropólogo assemelhava-se àquela satirizada por Goethe:

> *Wer will was Lebendig's erkennen und beschreiben, Sucht erst den Geist heraus zu treiben, Dann hat er die Teile in seiner Hand, Fehlt leider nur das geistige Band.*

O trabalho com culturas vivas resultou num maior interesse na totalidade de cada cultura. Percebe-se cada vez mais que praticamente nenhum traço cultural pode ser compreendido se tomado fora de seu contexto geral. A tentativa de se //11// conceber uma cultura toda como se estivesse sob o controle de um único conjunto de condições não resolveu o problema. A abordagem puramente

antropogeográfica, econômica ou de outra índole formalista parecia dar impressões distorcidas.

O desejo de entender o significado de uma cultura como uma totalidade nos leva a considerar descrições de comportamento padronizado apenas como um recurso que acarreta outros problemas. Devemos compreender o indivíduo vivendo na sua cultura e a cultura vivida por indivíduos. O interesse nestes problemas sociopsicológicos não é de modo algum oposto à abordagem histórica. Pelo contrário, ele revela processos dinâmicos que têm estado ativos em mudanças culturais e nos permite avaliar evidências obtidas na comparação detalhada de culturas vinculadas.

Devido ao caráter do material, o problema da vida cultural apresenta-se com frequência como o da inter-relação entre diversos aspectos da cultura. Em alguns casos, este estudo resulta numa melhor percepção da intensidade ou da falta de integração de uma cultura. Ele expõe claramente as formas de integração em distintos tipos de cultura que provam que as relações entre diferentes aspectos da cultura seguem padrões os mais diversos e não se prestam a generalizações proveitosas. Entretanto, raramente – e apenas indiretamente – ele conduz à compreensão da relação entre indivíduo e cultura.

Para isto é preciso penetrar fundo no gênio da cultura, um conhecimento das atitudes que controlam o comportamento individual e grupal. A Dra. Benedict chama o gênio da cultura de “configuração”. Neste livro, a autora apresenta-nos este problema e o exemplifica com os exemplos de três culturas, cada uma das quais é impregnada por uma ideia prevalente. Este enfoque difere da assim chamada abordagem funcional dos fenômenos sociais, uma vez que se ocupa da descoberta das atitudes fundamentais e não das relações funcionais de todo elemento cultural. Não é histórico, exceto na medida em que a configuração geral limita os sentidos de mudança que permanecem sujeitos a ela enquanto perdura. Em comparação com as mudanças de conteúdo da cultura, a configuração tem com frequência uma notável permanência.

Como a autora ressalta, nem toda cultura se caracteriza por um atributo dominante, mas parece provável que, quanto mais profundo o nosso conhecimento dos impulsos culturais que impelem o comportamento do indivíduo, mais perceberemos a prevalência de certos controles da emoção, certos ideais de conduta que determinam o que consideramos atitudes anormais do ponto de vista da nossa civilização. Vê-se sob nova luz a relatividade do que se considera social ou antissocial, normal ou anormal.

Os casos extremos escolhidos pela autora expõem com clareza a importância do problema.

Franz Boas //12//

I
A ciência do costume

A antropologia é o estudo dos seres humanos como criaturas de sociedade. Ela concentra sua atenção nas características físicas, nas técnicas industriais, nas convenções e nos valores que distinguem uma comunidade de todas as outras que pertencem a uma tradição diferente.

O traço distintivo da antropologia entre as ciências sociais é que ela estuda seriamente outras sociedades além da nossa. Para seus fins, qualquer preceito social de acasalamento e reprodução é tão importante quanto o nosso, mesmo que seja o dos *dayak do mar*, e não tenha nenhuma relação histórica possível com a nossa civilização. Para o antropólogo, nossos costumes e os de uma tribo da Nova Guiné são dois arranjos sociais possíveis para lidar com um problema comum e, por ser um antropólogo, ele tem de evitar qualquer consideração maior em relação ao outro. Ele está interessado no comportamento humano não como uma determinada tradição – a nossa – o moldou, mas como tem sido moldado por quaisquer tradições. Está interessado na grande gama de costumes que encontramos em diversas culturas e seu propósito é compreender como estas culturas mudam e se diferenciam, as diferentes formas pelas quais elas se expressam e de que maneira os costumes dos povos funcionam na vida das pessoas que os compõem.

Ora, em geral o costume não tem sido considerado uma questão de grande importância. Achamos que o funcionamento de nossos cérebros é indubitavelmente digno de pesquisa, mas tendemos a pensar que costume é apenas comportamento da mais extrema banalidade. Na verdade, é exatamente o contrário. O costume tradicional, considerado no mundo todo, é um conjunto de comportamento detalhado mais assombroso do que aquele que qualquer pessoa poderia gerar em ações individuais, por mais aberrantes que sejam. Contudo, este ainda é um aspecto um tanto trivial da questão. O fato de maior importância é o papel predominante que o costume desempenha na experiência e na crença, bem como a muito ampla variedade que ele pode apresentar.

Nenhum ser humano olha para o mundo com olhos puros, mas o vê modificado por um determinado conjunto de costumes, instituições e maneiras de pensar. Mesmo em suas sondagens filosóficas, ele não

pode ir além destes estereótipos //13//; até seus conceitos do verdadeiro e do falso ainda terão como referência seus costumes tradicionais específicos. John Dewey disse com toda convicção que a proporção entre o papel desempenhado pelo costume na moldagem do comportamento do indivíduo e qualquer forma pela qual este possa afetar o costume tradicional equivale à existente entre o vocabulário total de seu idioma nativo e aquelas palavras da fala infantil que são incorporadas ao vernáculo da família. Quando estudamos seriamente ordens sociais que tiveram ocasião de se desenvolverem autonomamente, o número passa a ser tão só uma simples observação exata. A história de vida da pessoa é primeiro e acima de tudo uma adaptação aos padrões e critérios tradicionalmente transmitidos de uma geração para outra na sua comunidade. Desde o nascimento do indivíduo, os costumes da sociedade em que ele nasce moldam sua experiência e seu comportamento. Quando aprende a falar, ele é a pequena criatura de sua cultura, e quando se torna adulto e pode participar das atividades dela, os hábitos, as crenças e as impossibilidades dessa cultura são também os hábitos, as crenças e as impossibilidades dele. Toda criança que nascer no grupo desse indivíduo há de compartilhar tais hábitos, crenças e impossibilidades, e nenhuma criança nascida num grupo no lado oposto do mundo poderá adquirir sequer a milésima parte deles. Não há problema social que nos caiba compreender mais do que este do papel do costume. Enquanto não entendermos suas leis e variações, os principais fatos que complicam a vida humana continuarão ininteligíveis.

O estudo do costume só pode ser útil quando certas proposições preliminares são aceitas, mas algumas destas proposições têm sido alvo de violenta oposição. Em primeiro lugar, seja qual for o estudo científico de que se trate, é preciso que não se dê preferência a nenhum dos aspectos que a pesquisa se propõe a abordar. Em todos os campos menos controversos, como o estudo dos cactos, dos cupins ou da natureza das nebulosas, o método de estudo necessário consiste em agrupar o material pertinente e atentar para todas as possíveis variações de formas e condições. Foi assim que aprendemos tudo o que sabemos sobre as leis da astronomia ou os hábitos dos insetos sociais, por exemplo. Só no estudo do homem em si é que as principais ciências sociais substituíram o estudo de uma variação local, que é a civilização ocidental. //14//

Por definição, a antropologia era impossível enquanto estas distinções entre nós e os primitivos, os bárbaros e os pagãos exerciam influência dominante sobre a mente das pessoas. Tivemos de chegar primeiro ao grau de sofisticação de não mais brandirmos a nossa crença contra a superstição do nosso vizinho. Foi preciso

reconhecer que instituições baseadas nas mesmas premissas – no sobrenatural, digamos – têm de ser consideradas em conjunto, isto é, a nossa entre as demais.

Na primeira metade do século XIX, este postulado elementar da antropologia não podia ocorrer sequer à pessoa mais esclarecida da civilização ocidental. Ao longo de toda a sua história, o homem tem sustentado a sua excepcionalidade como um ponto de honra. Na época de Copérnico, esta afirmação de supremacia era tão abrangente que incluía até a Terra em que vivemos, e o século XIV recusou-se ferrenhamente a admitir que este planeta apenas ocupava um lugar no sistema solar. Nos tempos de Darwin, tendo concedido o sistema solar ao inimigo, o homem lutou com todas as armas à sua disposição pela singularidade da alma, um atributo incognoscível que Deus deu ao ser humano de modo a refutar a ascendência humana no mundo animal. Nenhuma falta de continuidade na alegação, nenhuma dúvida quanto à natureza desta "alma", nem mesmo o fato de o século XIX não ter a mínima intenção de sustentar a sua irmandade com nenhum grupo de estranhos, nada disso refreou a extrema comoção que se alastrou diante da indignidade que a evolução sugeria em oposição à noção da singularidade do homem.

Podemos dar ambas as batalhas por vencidas – se não já, dentro em pouco. Mas a disputa apenas se inseriu numa outra frente. Hoje estamos dispostos a admitir que a rotação da Terra em torno do Sol ou a ascendência animal do homem têm quase nada a ver com a singularidade de nossas realizações humanas. Se por acaso habitamos um planeta entre uma miríade de sistemas solares, tanto maior a glória, e se a evolução liga todas as raças humanas incompatíveis ao animal, as diferenças demonstráveis entre nós e elas são tanto mais extremas e a singularidade das nossas instituições é tanto mais notável. Mas *nossas* realizações, *nossas* instituições são únicas; elas são de uma ordem diferente daquela de raças inferiores e devem ser protegidas a qualquer preço. É por isso que hoje, quer seja por imperialismo, preconceito racial ou comparação entre o cristianismo e o paganismo, nós ainda nos preocupamos com a singularidade, mas não a das instituições humanas do mundo como um todo, com as quais afinal ninguém se importou nunca, e sim das nossas instituições e realizações, da nossa civilização.

A civilização ocidental, em razão de circunstâncias históricas fortuitas, alastrou-se mais do que qualquer outro grupo local de que se tenha conhecimento até agora. Ela se padronizou na maior parte do mundo e, por consequência, nós acabamos por aceitar uma crença na uniformidade do comportamento humano que não teria surgido em outras circunstâncias. Às vezes, até povos muito primitivos percebem

bem melhor do que nós o papel das feições culturais, e por boa razão. Eles têm tido experiência próxima de diferentes culturas. Eles viram sua religião, sua estrutura econômica, suas proibições matrimoniais caírem diante das do homem branco. Eles abandonaram uma e aceitaram a outra, em muitos casos sem perceber, mas estão perfeitamente cientes de que há diversos arranjos de vida humana. Às vezes eles atribuem características dominantes do homem branco à sua competição comercial ou sua instituição de guerra, bem à maneira dos antropólogos. //15//

A experiência do homem branco tem sido diferente. Ele nunca viu um forasteiro, talvez, a menos que o forasteiro já tenha sido europeizado. Se tiver viajado, é bem provável que tenha ido mundo afora sem sequer sair dos hotéis cosmopolitas. Pouco sabe sobre modos de vida diferentes do seu. A uniformidade de costumes, de pontos de vista que ele vê a se disseminar à sua volta parece suficientemente convincente e o impede de dar-se conta de que, afinal, ela é um acidente histórico. Ele aceita sem mais cerimônia a equivalência entre a natureza humana e seus próprios padrões culturais.

Todavia, a grande disseminação da civilização branca não é uma circunstância histórica isolada. O grupo polinésio espalhou-se, em tempos comparativamente recentes, de Ontong (Java) até a Ilha de Páscoa, do Havaí à Nova Zelândia, e as tribos de língua banto disseminaram-se do Saara até o sul da África. Mas em ambos os casos nós consideramos estes povos apenas como variações locais estendidas da espécie humana. A civilização ocidental teve todos os seus inventos em transporte e seus vastos arranjos comerciais a respaldarem a sua grande dispersão, sendo fácil compreender do ponto de vista histórico como isto aconteceu.

As consequências psicológicas desta disseminação da cultura branca foram sumamente desproporcionais às consequências materiais. Esta difusão cultural global poupou-nos – como povo algum tinha sido poupado antes – de ter de levar a sério as civilizações de outros povos; ela conferiu à nossa cultura uma maciça universalidade, pela qual há muito deixamos de ser responsáveis e que supomos necessária e inevitável. Interpretamos a nossa dependência da competição econômica em nossa civilização como prova de que essa é a motivação fundamental com que a natureza humana pode contar, bem como achamos que o comportamento das crianças pequenas, como moldado pela nossa civilização e registrado em clínicas infantis, é psicologia infantil ou o jeito de se comportar que o jovem animal humano está fadado a ter. Tanto faz se é questão da nossa ética ou da nossa organização familiar. O que sustentamos é a inevitabilidade

de cada motivação familiar, sempre tentando identificar nossas formas locais de conduta com o comportamento ou nossos hábitos sociais com a natureza humana.

Hoje o homem moderno fez desta tese um dos pontos cruciais no seu pensamento e no seu comportamento prático, mas as fontes remontam ao que parece ser, por sua distribuição universal entre povos primitivos, uma das distinções humanas mais remotas, a diferença de classe entre “o meu próprio” grupo fechado e o de fora. Todas as tribos primitivas coincidem em reconhecer esta categoria dos forasteiros, aqueles que estão fora das disposições do código moral que se aplica dentro dos limites do povo de cada tribo e a quem se nega drasticamente um lugar no plano humano. Muitos nomes tribais de uso comum, como zunhi, dene, kiowa e os demais, são os nomes pelos quais esses povos primitivos se autodenominam e são apenas seus termos nativos para “os seres humanos”, //16// isto é, eles próprios. Fora do grupo fechado não há seres humanos. E isto se dá apesar de que, de um ponto de vista objetivo, toda tribo é rodeada por povos que compartilham suas artes e invenções materiais, em práticas complexas que se desenvolveram numa troca mútua de comportamentos entre um povo e outro.

O homem primitivo olhava para o mundo lá fora e não via a “humanidade” como um grupo nem tinha consciência de sua causa comum com a sua espécie. Desde o início, o homem foi um provinciano que se cercava de altas barreiras. Quer se tratasse de escolher uma esposa ou cortar cabeças, a primeira distinção importante era entre seu próprio grupo humano e aqueles além da paliçada. Seu grupo e todos os seus modos de comportamento eram únicos.

Portanto, quando o homem moderno faz distinção entre Povo Eleito e perigosos estrangeiros em grupos da sua mesma civilização cuja relação genética e cultural é tão estreita quanto a existente entre quaisquer tribos do sertão australiano, a sua atitude tem a justificação de uma extensa continuidade histórica precedente. Os pigmeus têm feito as mesmas reivindicações. É improvável que nos livremos facilmente de um traço humano tão fundamental, mas podemos ao menos aprender a reconhecer a sua história e suas múltiplas manifestações recorrentes.

Uma destas manifestações e que costuma ser considerada básica e decorrente antes de emoções religiosas do que do provincianismo mais generalizado é a atitude que tem prevalecido universalmente na civilização ocidental enquanto a religião foi um ponto crucial nela. A distinção entre qualquer grupo fechado e povos de fora passa a ser, no que tange à religião, aquela entre os verdadeiros crentes e os

gentios. Ao longo de milênios não houve pontos de encontro entre essas duas categorias. Nenhuma ideia ou instituição que vigorava numa delas era válida na outra. Pelo contrário, todas as instituições eram consideradas em termos opostos conforme pertencessem a uma ou outra das religiões, que com muita frequência eram só ligeiramente diferentes. De um lado, a questão era de Divina Verdade e do verdadeiro crente, de revelação e de Deus; do outro, tratava-se de erro mortal, de fábulas, dos malditos e de demônios. Era incogitável equiparar as condutas dos grupos opostos e, portanto, também não se cogitava compreender, com base em dados objetivamente estudados, a natureza deste importante traço humano que é a religião.

Nós sentimos justificada superioridade quando lemos uma descrição como esta da atitude religiosa corrente, uma vez que ao menos abandonamos esse disparate e aceitamos o estudo de religião comparada. Todavia, considerando o alcance que uma atitude similar teve em nossa civilização na forma de preconceitos raciais, por exemplo, é justificável que sejamos um pouco céticos quanto à nossa sofisticação na questão da religião. Será ela resultado do fato de termos superado a ingenuidade infantil ou simplesmente de que a religião já não é o campo onde se travam as batalhas importantes da vida moderna? Nas questões realmente //17// atuais da nossa civilização parecemos estar ainda longe de alcançar o grau de isenção que conseguimos no campo da religião.

Há outra circunstância pela qual o estúdio consciencioso do costume é uma disciplina tardia e abordada com pouco entusiasmo, em muitos casos, além de ser uma dificuldade cuja superação é mais árdua que a daquelas que acabamos de mencionar. O costume não chamava a atenção dos teóricos sociais porque era a própria essência do pensamento deles, era a lente sem a qual eles não podiam ver. Na exata proporção em que era fundamental, ele tinha a sua existência fora do âmbito da atenção consciente. Não há nada místico nesta cegueira. Quando um estudante reúne o grande volume de dados necessário para um estudo dos créditos internacionais, do processo de aprendizagem ou do narcisismo como fator na psiconeurose, é neste corpo de dados e mediante ele que o economista, o psicólogo ou o psiquiatra trabalha. Ele não leva em consideração a existência de outros arranjos sociais onde todos os fatores talvez estejam diferentemente dispostos. Isto é, ele não leva em consideração o condicionamento cultural. Para ele, o traço que está a estudar tem manifestações conhecidas e inevitáveis, e ele as projeta como absolutas porque elas são os únicos materiais de que dispõe para pensar. Ele identifica atitudes locais da década de 1930 com a natureza humana, e a descrição delas com economia ou psicologia.

Na prática, muitas vezes isso não importa. Nossos filhos têm de ser educados na nossa tradição pedagógica, e o estudo do processo de aprendizagem em nossas escolas é da maior importância. O mesmo tipo de justificação vale para a indiferença que em geral nos inspira qualquer discussão sobre outros sistemas econômicos. Afinal, devemos viver dentro do contexto do sistema institucionalizado pela nossa cultura.

Isso é verdade, e o fato de as variedades de cultura poderem ser mais bem discutidas como existem no espaço dá fundamento ao nosso desinteresse. Mas só a limitação de material histórico impede que se opte por tirar exemplos da sucessão de culturas no tempo. Não temos como fugir dessa sucessão e basta recuarmos apenas uma geração para perceber em que medida houve revisão, às vezes até em nosso comportamento mais íntimo. Até agora essas revisões têm sido encobertas, decorrentes de circunstâncias que só podemos registrar retrospectivamente. Não fosse a nossa relutância a enfrentar a mudança cultural em questões íntimas até ela nos ser imposta, não nos seria impossível adotarmos uma postura mais inteligente e positiva. Essa resistência decorre em grande parte de nossa má interpretação das convenções culturais e especialmente da exaltação daquelas que por acaso pertencem a nossa nação e nossa década. Com um pouquinho de familiaridade com outras convenções e algum conhecimento de quão diversas elas podem ser ajudaríamos muito a fomentar uma ordem social racional. //18//

O estudo de diferentes culturas tem outra relação importante com o pensamento e o comportamento atuais. A existência moderna pôs muitas civilizações em estreito contato e, no momento, a resposta predominante a esta situação é o nacionalismo e o esnobismo racial. A civilização nunca teve maior necessidade de pessoas realmente cientes do aspecto cultural, capazes de ver o comportamento socialmente condicionado de outros povos de maneira objetiva, sem medo nem recriminação.

O desprezo pelo estrangeiro não é a única solução possível para nossa atual situação de contato entre raças e nacionalidades. Ele não é sequer uma solução com fundamento científico. A tradicional intolerância anglo-saxã é um traço local e temporal como qualquer outro. Mesmo um povo tão próximo no sangue e na cultura quanto o espanhol não tem cultivado essa intolerância, e o preconceito racial nos países de colonização espanhola é completamente diferente do existente em países dominados pela Inglaterra e os Estados Unidos. Neste país não se trata, obviamente, de uma intolerância que aponte contra a mistura de sangue de raças muito distantes do ponto de vista biológico, pois de vez em quando o tumulto atinge iguais níveis contra

os católicos irlandeses em Boston ou os italianos nas cidades industriais da Nova Inglaterra que contra os orientais na Califórnia. É a velha distinção entre o grupo local e o grupo de fora, e se nós continuamos com a tradição primitiva nesta questão, temos para isso bem menos justificação que as tribos selvagens. Nós temos viajado e orgulhamo-nos da variedade das nossas experiências. Mas não fomos capazes de compreender a relatividade dos hábitos culturais e continuamos impedidos de tirar muito proveito e contentamento das relações humanas com povos que seguem padrões diferentes, além de sermos indignos de confiança pelo modo como lidamos com eles.

Reconhecer o fundamento cultural do preconceito racial é uma necessidade premente na civilização ocidental da atualidade. Chegamos ao ponto de alimentar preconceito racial contra os irlandeses, nossos irmãos de sangue, enquanto noruegueses e suecos falam da sua inimizade como se eles também tivessem sangue diferente. Em uma guerra na qual a França e a Alemanha lutam em lados opostos, a chamada fronteira racial é aplicada para separar o povo de Baden do da Alsácia, embora por seu tipo físico ambos pertençam ao subgrupo alpino. Em tempos em que as pessoas se deslocam sem restrições e há casamentos mistos na genealogia dos elementos mais desejáveis da comunidade, nós pregamos com desfaçatez o evangelho da pureza racial.

A isto a antropologia dá duas respostas. A primeira diz respeito à natureza da cultura e a segunda refere-se à natureza da herança. A resposta referente à natureza da cultura faz com que nos remontemos às sociedades pré-humanas. Há sociedades nas quais a natureza perpetua os mínimos traços de comportamento mediante mecanismos biológicos, mas são sociedades de insetos sociais, não de seres humanos. A formiga-rainha, ao ser levada para um ninho solitário, reproduz //19// todos os traços do comportamento sexual, todos os detalhes do ninho. Os insetos sociais representam a natureza com a atitude que ela tinha quando preferia não correr riscos. Ela incumbiu o comportamento instintivo da formiga de manter o padrão da estrutura social como um todo. A probabilidade de o isolamento de uma formiga do seu grupo resultar na perda das classes sociais ou dos modelos de agricultura de um conjunto de formigas não é maior do que a chance de a formiga não reproduzir a forma de suas antenas ou a estrutura de seu abdome.

Para o bem ou para o mal, a solução do homem reside no polo oposto. Nenhum aspecto da organização social tribal, da língua ou da religião está contido em sua célula germinativa. Na Europa, em séculos passados, ocasionalmente eram encontradas crianças que tinham sido abandonadas e haviam permanecido em florestas,

isoladas de outros seres humanos. Elas eram tão diferentes que Lineu as classificou como pertencentes a outra espécie, o *Homo ferus*, supondo que se tratava de um tipo de gnomo com o qual o homem raramente topava. Ele achava inconcebível que aqueles brutos imbecis tivessem nascido humanos, uma vez que se tratava de criaturas que não se interessavam pelo que acontecia à sua volta, ficavam a balançar ritmicamente para frente e para trás como algum animal selvagem no zoológico, tinham órgãos de fala e audição que mal podiam ser treinados para um fim útil e eram capazes de resistir ao frio glacial vestindo farrapos e tirar batatas de água fervente sem se incomodar. Não há dúvida alguma de que eram crianças abandonadas na primeira infância e de que o que faltara a todas elas fora a associação com seus semelhantes, único meio pelo qual as faculdades do homem se formam e configuram.

Não topamos com crianças selvagens em nossa civilização, mais humana, mas a questão se apresenta com a mesma clareza em qualquer caso de adoção de criança de raça e cultura diferentes. Uma criança oriental adotada por uma família ocidental aprende inglês, mostra para com seus pais adotivos as posturas comuns entre as crianças com quem ela brinca e desenvolve-se nas mesmas profissões que elas escolhem. Aprende o conjunto de traços culturais da sociedade adotada, enquanto o do grupo de seus pais reais não tem papel algum. O mesmo processo se dá em grande escala quando, no decorrer de poucas gerações, povos inteiros se livram de sua cultura tradicional e assumem os costumes de um grupo estranho. A cultura dos negros americanos em cidades do norte acabou por assemelhar-se até nos detalhes àquela dos brancos das mesmas cidades. Alguns anos atrás, em uma pesquisa cultural realizada no Harlem, um dos traços peculiares dos negros era seu hábito de apostar nos três últimos dígitos do volume a ser movimentado na bolsa no dia seguinte. Ao menos isso tinha menor custo que a correspondente predileção dos brancos por apostar na própria bolsa e era igualmente incerto e emocionante. Era uma variação do padrão dos brancos, mas não muito diferente. E a maioria dos traços habituais do Harlem são ainda mais próximos às modalidades correntes em grupos brancos. //20//

Pode-se verificar que, desde o princípio da história humana, povos do mundo inteiro conseguiram adotar a cultura de povos de outra raça. Não há nada na estrutura biológica do homem que torne isso sequer difícil, nada que determine para o ser humano alguma variedade de comportamento em especial. Todas as muito diversas soluções sociais formuladas pelo homem em diferentes culturas – por exemplo, para o acasalamento ou o comércio – são igualmente

possíveis com base na capacidade original do ser humano. A cultura não é um conjunto que se transmita biologicamente.

O que se perde em garantia de segurança da natureza recupera-se na vantagem da maior flexibilidade. À diferença do urso, o animal humano não desenvolve uma cobertura polar para adaptar-se ao Ártico depois de muitas gerações. Ele aprende a costurar um casaco e construir uma casa de neve. Pelo que sabemos da história da inteligência em sociedades tanto pré-humanas como humanas, esta flexibilidade foi o solo em que o progresso humano começou e se manteve. Na era dos mamutes, numerosas espécies sem flexibilidade surgiram, foram além de suas limitações e extinguiram-se, destruídas pelo desenvolvimento dos traços que haviam gerado biologicamente a fim de lidar eficazmente com seu meio ambiente. Aos poucos, as bestas de presa e finalmente os símios superiores passaram a se valer de adaptações não biológicas, e sobre a maior flexibilidade que disso decorreu foram sendo deitados os alicerces do desenvolvimento da inteligência. Pode ser que, como se sugere com frequência, o homem acabe por destruir a si mesmo com esse desenvolvimento de sua inteligência. Todavia, ninguém sugeriu nenhum meio pelo qual possamos voltar a nos valer dos mecanismos biológicos do inseto social, o que nos deixa sem alternativa. Para o bem ou para o mal, a herança cultural humana não é transmitida biologicamente.

O corolário em política moderna é que nada fundamenta a ideia de que possamos confiar nossas realizações espirituais e culturais a quaisquer plasmas germinativos hereditários selecionados. Em nossa civilização ocidental, a liderança passou sucessivamente em diferentes épocas para os povos de língua semítica, para os camitas, para o subgrupo mediterrânico da raça branca e, recentemente, para os nórdicos. Não há dúvida alguma quanto à continuidade da civilização, sejam quais tenham sido seus portadores em cada momento. Temos de aceitar todas as consequências da nossa herança humana, e uma das principais é a pequena participação do comportamento biologicamente transmitido e o papel colossal que cabe ao processo cultural de transmissão da tradição.

A segunda resposta que a antropologia dá ao argumento do purista racial refere-se à natureza da hereditariedade. O purista racial é vítima de uma mitologia. Afinal, o que é “herança racial”? Temos conhecimento incompleto do que seja a hereditariedade de pai para filho. A hereditariedade tem enorme importância dentro de uma linhagem familiar, mas é uma questão das linhagens familiares. //21// Para além disso, ela é mitologia. Em pequenas comunidades estáveis como uma aldeia esquimó isolada, a hereditariedade “racial” e a existente entre filhos e pais são praticamente equivalentes, então a

hereditariedade racial tem significado. Mas ela não tem fundamento na realidade como conceito aplicado a grupos distribuídos numa grande área como, por exemplo, os nórdicos. Em primeiro lugar, em todas as nações nórdicas há linhagens familiares também representadas em comunidades alpinas ou mediterrânicas. Qualquer análise da constituição física de uma população europeia mostra coincidência: o sueco de olhos e cabelos escuros representa linhagens familiares mais concentradas no extremo sul, mas tem de ser entendido em função do que sabemos destes últimos grupos. A sua hereditariedade, na medida em que tem alguma realidade física, diz respeito à sua linhagem familiar, que não esta limitada à Suécia. Não sabemos quanto os tipos físicos podem variar sem se intermisturar. Sabemos que a endogamia dá origem a um tipo local, mas é uma situação que dificilmente se dá em nossa civilização branca cosmopolita. Logo, quando se invoca a "hereditariedade racial" – como geralmente ocorre – para arregimentar um grupo de pessoas de similar nível econômico, formadas nas mesmas escolas e leitoras dos mesmos semanários, uma categoria como essa é apenas mais uma versão da distinção entre grupo local e grupo de fora e não tem relação com a real homogeneidade biológica do grupo.

O que realmente une os homens é a sua cultura, as ideias e normas que eles têm em comum. Se em lugar de escolher um símbolo como a hereditariedade da raça comum e transformá-lo em *slogan* a nação voltasse sua atenção para a cultura que une o seu povo, ressaltando seus principais méritos e reconhecendo os diferentes valores que podem se desenvolver numa cultura diferente, ela aplicaria pensamento realista e não uma espécie de simbolismo que é perigoso porque é enganoso.

O conhecimento de formas culturais é necessário no pensamento social e este livro se ocupa deste problema de cultura. Como temos visto, a forma corporal ou a raça pode ser separada da cultura e pode ser deixada de lado para os nossos fins, exceto em certos pontos onde, por alguma razão especial, ela se torna importante. O principal requisito para uma discussão sobre cultura é que ela esteja baseada numa ampla variedade de formas culturais possíveis. Só por meio de tais fatos podemos diferenciar as adaptações humanas que são culturalmente condicionadas daquelas que são comuns e – pelo que sabemos – inevitáveis no gênero humano. Não podemos descobrir por introspecção ou por observação de sociedade alguma qual comportamento é "instintivo", ou seja, organicamente determinado. Para classificar qualquer comportamento como instintivo é preciso muito mais do que provar que ele é automático. A resposta condicionada é tão automática quanto a organicamente determinada,

e as respostas culturalmente condicionadas constituem a maior parte da nossa enorme bagagem de comportamento automático. //22//

Portanto, o material mais esclarecedor para a discussão de formas e processos culturais é o de sociedades que tenham a menor relação histórica possível com a nossa e umas com as outras. Diante da imensa rede de contatos históricos que disseminou as grandes civilizações por áreas vastíssimas, as culturas primitivas são hoje a única fonte a que podemos recorrer. Elas são um laboratório onde podemos estudar a diversidade de instituições humanas. Em razão de seu relativo isolamento, muitas regiões primitivas tiveram séculos para elaborar as características culturais que lhes são próprias. Elas põem ao nosso alcance a informação de que precisamos sobre as grandes variações possíveis em adaptações humanas, sendo essencial uma análise crítica delas para qualquer compreensão de processos culturais. Trata-se do único laboratório de formas sociais que temos hoje ou teremos no futuro.

E este laboratório tem outra vantagem. Os problemas apresentam-se em termos mais simples do que nas grandes civilizações ocidentais. Com os inventos que facilitam o transporte, os cabos internacionais, telefonia e transmissão de rádio, os que garantem a continuidade e a ampla distribuição da página impressa, bem como o desenvolvimento de grupos profissionais, cultos e classes concorrentes e sua padronização no mundo inteiro, a civilização moderna se tornou complexa demais para uma análise adequada, a menos que seja artificialmente subdividida em pequenas seções para esse fim. E estas análises parciais são inadequadas porque há muitos fatores externos impossíveis de controlar. Uma pesquisa de qualquer grupo envolve pessoas provenientes de grupos heterogêneos opostos, com padrões, objetivos sociais, relações familiares e moralidade diferentes. É muito complicado avaliar a inter-relação desses grupos com o necessário detalhe. Na sociedade primitiva, a tradição cultural é simples o bastante para que indivíduos adultos possam conhecê-la em sua totalidade, e os hábitos e princípios morais do grupo obedecem a um único padrão geral claramente definido. Neste ambiente simples é possível estimar a inter-relação de traços de um modo que é inviável no complexo entrelaçado de correntes da nossa civilização.

Nenhum destes motivos para ressaltar os aspectos da cultura primitiva tem a ver com o uso que classicamente se tem feito de tal material. Esse uso dizia respeito a uma reconstrução das origens. Os primeiros antropólogos tentaram ordenar os traços de diferentes culturas em uma sequência evolutiva, desde suas formas mais antigas até seu desenvolvimento final na civilização ocidental. Mas não há

razão para se supor que, ao pesquisarmos a religião australiana em lugar da nossa, estejamos desvendando a religião primeva, nem que ao estudarmos a organização social iroquesa estejamos remontando aos hábitos de acasalamento dos primeiros ancestrais do homem.

Uma vez que nos vemos forçados a acreditar que a raça do homem é uma única espécie, segue-se que os homens de todos os cantos do mundo têm uma história //23// igualmente longa a precedê-los. Talvez algumas tribos primitivas tenham estado relativamente mais próximas de formas primevas de comportamento que o homem civilizado, mas isto só pode ser relativo e nossas suposições podem tanto ser certas quanto erradas. Nada justifica que se identifique um determinado costume primitivo contemporâneo com o comportamento humano original. Do ponto de vista metodológico há apenas um meio pelo qual podemos obter um conhecimento aproximado desses inícios longínquos: o estudo da distribuição dos poucos traços que são universais ou quase universais nas sociedades humanas. Vários desses traços são bem conhecidos. Destes, todo mundo concorda quanto ao animismo e às restrições exogâmicas ao casamento. Sendo tão diversas como mostram ser, as concepções da alma humana e de uma vida após a morte suscitam maiores dúvidas. É justificável supor que crenças quase universais como estas sejam invenções humanas muitíssimo antigas. Mas isto não equivale a considerá-las biologicamente determinadas, porque é possível que elas sejam invenções muito remotas da raça humana, traços “de berço” que se tornaram componentes fundamentais de todo pensamento humano. Em última análise, talvez elas sejam tão socialmente condicionadas quanto qualquer costume local, mas se tornaram automáticas no comportamento há muito tempo. São antigas e universais. Entretanto, nada disto faz com que as formas observadas hoje sejam as formas originais surgidas em tempos primitivos. Tampouco há modo algum de se reconstruir essas origens mediante o estudo de suas variedades. Pode-se isolar o cerne universal da crença e diferenciá-lo de suas formas locais, mas ainda assim é possível que o traço tenha se originado em uma forma local acentuada e não em algum denominador menos comum original de todos os traços observados.

Por esta razão, o uso de costumes primitivos para estabelecer origens é conjetural. É possível elaborar uma argumentação para qualquer origem que se desejar – tanto origens mutuamente exclusivas quanto aquelas que são complementares. De todos os usos do material antropológico, é neste onde as especulações se sucederam com maior rapidez e onde não se pode obter prova alguma por meio da argumentação.

A razão para usar sociedades primitivas com o fim de analisar

formas sociais também não está necessariamente ligada a um romântico retorno ao primitivo. Ela é formulada sem intenção de poetizar os povos mais singelos. Nesta época de normas heterogêneas e confuso alvoroço mecânico, há muitas maneiras de a cultura de um ou outro povo atrair nossa atenção. Mas não é voltando a ideais que povos primitivos preservaram para nós que nossa sociedade vai superar suas mazelas. O utopismo romântico que lança mão da maior singeleza do primitivo, por atrativo que às vezes possa ser, é tanto uma ajuda como um empecilho no estudo etnológico. //24//

Como temos dito, o estudo cuidadoso de sociedades primitivas é importante, na realidade, porque elas fornecem material exemplificativo para o estudo de formas e processos culturais. Eles nos ajudam a distinguir as respostas que são próprias de tipos culturais locais daquelas que são comuns ao gênero humano. Além disso, eles nos ajudam a avaliar e compreender o papel de enorme importância desempenhado pelo comportamento culturalmente condicionado. Com seus processos e funções, a cultura é um tema sobre o qual nós precisamos obter todo esclarecimento que estiver ao nosso alcance, e nenhum campo de busca pode nos proporcionar melhores resultados que o dos casos de sociedades pré-letradas. //25//

II
A diversidade de culturas

Um chefe dos indígenas que os californianos chamam de *Digger Indians* (cavadores, porque se alimentavam de raízes) contou-me muitas coisas sobre os costumes de seu povo nos tempos antigos. Mesmo sendo cristão e uma liderança do seu povo no plantio de pêssego e damasco em terras irrigadas, ele sentia as mãos tremerem e sua voz se quebrava de emoção quando falava sobre os xamãs que se transformaram em ursos, diante de seus olhos, ao fazerem a dança do urso. Nada se comparava ao poder que seu povo tivera nos tempos antigos. Ele preferia falar dos alimentos do deserto que os seus antepassados haviam comido. Trazia cada planta arrancada com um gesto de ternura e inabalável certeza de sua importância. Naqueles dias seu povo comia "a saúde do deserto" e não tinha conhecimento de comidas enlatadas e das coisas que estão à venda nos açougues. Inovações como essas é que tinham degradado a sua gente em tempos recentes.

Um belo dia, sem transição, Ramon interrompeu suas descrições da moagem de sementes de algaroba ou preparação de sopa de bolota. "No princípio [disse ele] Deus deu a cada povo uma xícara, uma xícara de argila, e desta xícara todos beberam a vida." Não sei se esta imagem fazia parte de algum ritual tradicional de seu povo – que eu nunca achei – ou era obra da imaginação de Ramon. É improvável que ele a tivesse ouvido dos brancos a quem conhecera em Banning, pois eles não eram dados a comentar o *ethos* de povos diferentes. De qualquer maneira, a figura de linguagem era clara e carregada de significado na mente daquele índio humilde. "Todos eles mergulharam na água", ele prosseguiu, "mas suas xícaras eram diferentes. Agora, nossa xícara está quebrada. Ela acabou".

Nossa xícara está quebrada. As coisas que tinham dado significado à vida de seu povo – os rituais domésticos de alimentação, as obrigações do sistema econômico, a sucessão de cerimônias nas aldeias, a possessão na dança do urso, suas normas do certo e do errado – haviam sido perdidas, e com elas a forma e o sentido dessa vida. Este ancião ainda era vigoroso e atuava como líder nas relações com os brancos. Não pretendia sugerir que houvesse alguma dúvida quanto à extinção de seu povo, mas estava ciente da perda de uma coisa cujo valor equivalia ao da própria vida: a urdidura do conjunto

das normas e crenças de seu povo. //26// Restavam outras xícaras de vida que talvez contivessem a mesma água, mas a perda era irreparável. Não se tratava de remendar acrescentando ou tirando alguma coisa aqui ou acolá. A modelagem dessa xícara fora fundamental, toda coerente, de certa forma. Tinha sido a deles.

Ramon tivera experiência pessoal da questão a que se referia. Ele vivenciava duas culturas cujos valores e modos de pensar não eram comparáveis. Uma sina difícil. Na civilização ocidental nossas experiências têm sido diferentes. Somos criados numa única cultura cosmopolita e nossas ciências sociais, nossa psicologia e nossa teologia ignoram teimosamente a verdade expressa na imagem de Ramon.

O curso da vida e a pressão do ambiente – sem falar na fertilidade da imaginação humana – fornecem imensa quantidade de orientações possíveis, e ao que parece todas elas podem servir para uma sociedade se conduzir. Há sistemas de propriedade, com a hierarquia social que pode estar associada à posse; há coisas materiais e sua tecnologia complexa; há todas as facetas da vida sexual, paternidade/maternidade e sua decorrência; há as corporações ou seitas que podem estruturar a sociedade; há troca econômica; há os deuses e as sanções sobrenaturais. Cada uma destas orientações e muitas mais podem ser seguidas à risca com um apuro cultural e cerimonial que monopoliza a energia cultural, dando pouca margem à construção de outros traços. Há aspectos da vida que nós achamos sumamente importantes e foram deixados de lado com pouca atenção por povos cuja cultura estava orientada em outra direção, mas não era pobre de modo algum. Por outro lado, pode ocorrer que o mesmo traço tenha sido tão aprimorado que nós o consideremos fantástico.

Acontece na vida cultural do mesmo modo que na fala: a seleção é a necessidade primordial. Nossas cordas vocais e nossas cavidades orais e nasais podem gerar uma quantidade praticamente ilimitada de sons diferentes. As três ou quatro dúzias da língua inglesa são uma seleção que não coincide sequer com as de dialetos estreitamente vinculados como o alemão e o francês. Ninguém se atreveu a estimar o número total de sons usados em diferentes idiomas do mundo. Todavia, cada língua tem de fazer a sua seleção e sujeitar-se a ela, sob pena de ser totalmente ininteligível. Não seria possível utilizar para a comunicação um idioma que usasse até mesmo poucas centenas dos possíveis elementos fonéticos efetivamente registrados. Por outro lado, nossa dificuldade de entendermos idiomas não relacionados com o nosso decorre em grande parte das tentativas de estudar sistemas fonéticos estrangeiros tomando o nosso sistema como ponto de referência. Reconhecemos apenas um *k*. Se outro

povo tiver cinco sons de *k* localizados em diferentes posições da garganta e da boca, as distinções de vocabulário e sintaxe que dependerem dessas diferenças serão impossíveis para nós enquanto não as dominarmos. Nós temos um *d* e um *n*. Outro povo pode ter um som intermediário e, se nós não o identificarmos, acabaremos por escrevê-lo ora como *d*, ora //27// como *n*, introduzindo diferenças que não existem. A análise linguística tem como pré-requisito básico o conhecimento deste número incrível de sons disponíveis, dos quais cada idioma faz a sua seleção.

Também na cultura temos de imaginar um grande arco sobre o qual se distribuem os possíveis interesses proporcionados pelo ciclo da era humana, pelo ambiente ou pelas diversas atividades do homem. Uma cultura que capitalizasse apenas uma porcentagem significativa desses interesses seria tão ininteligível quanto um idioma que fizesse uso de todos os cliques, todas as paradas glóticas, todas as labiais, dentais, sibilantes e guturais, das surdas às sonoras e das orais às nasais. A sua identidade como cultura depende da seleção de alguns segmentos deste arco. Todas as sociedades humanas do mundo têm feito essa seleção em suas instituições culturais. Todas elas – do ponto de vista de outras – desconsideram coisas fundamentais e exploram irrelevâncias. Uma cultura mal reconhece valores pecuniários, enquanto outra lhes conferiu papel fundamental em todos os campos do comportamento. Em uma sociedade a tecnologia é objeto de inacreditável menosprezo, mesmo nos aspectos da vida que parecem necessários para garantir a sobrevivência, enquanto noutra, igualmente simples, as realizações tecnológicas são complexas e adaptadas com admirável precisão à situação. Uma constrói uma enorme superestrutura cultural sobre a adolescência, outra sobre a morte, outra sobre a vida após a morte.

O caso da adolescência é de especial interesse porque está em evidência em nossa civilização e porque contamos com farta informação de outras culturas. Na nossa civilização inúmeros estudos psicológicos têm ressaltado o inevitável desassossego que acompanha o período da puberdade. Trata-se, em nossa tradição, de um estado fisiológico do qual as explosões domésticas e a rebelião são tão características quanto a febre é própria do tifo. Não há dúvida quanto aos fatos. Eles são corriqueiros nos Estados Unidos. O que está em questão é a sua inevitabilidade.

A pesquisa mais informal sobre os meios de que diferentes sociedades lançaram mão para lidar com a adolescência indica um fato incontestável: mesmo nas culturas que deram maior importância a este traço, a idade em que elas concentram sua atenção varia notavelmente. Em princípio, portanto, parece claro que *instituições da*

puberdade é uma denominação equivocada se continuamos a pensar na puberdade biológica. A puberdade que essas instituições reconhecem é social e as cerimônias são de uma maneira ou de outra um reconhecimento da nova condição de adulto assumida pela criança. Logo, esta assunção de novas ocupações e obrigações é tão diversa e culturalmente condicionada quanto as próprias ocupações e obrigações. Se os feitos bélicos são concebidos como o único dever honroso da masculinidade, a investidura do guerreiro é posterior e de diferente natureza que aquela realizada numa sociedade em que a condição de adulto confere principalmente o privilégio de dançar em uma representação de deuses mascarados. Para compreendermos as //28// instituições da puberdade, não precisamos muito de análises da necessária natureza dos ritos de passagem, mas sim do conhecimento do que diferentes culturas identificam com o início da vida adulta e seus métodos de admissão na nova condição. O que condiciona o cerimonial da puberdade não é a puberdade biológica, mas sim o significado da condição de adulto nessa cultura.

Na região central da América do Norte, a condição de adulto significa guerra. A honra nela é a grande meta de todo homem. O tema sempre recorrente da chegada do jovem à maturidade, bem como o da preparação bélica em qualquer idade, é um ritual mágico para o sucesso na guerra. Não consiste em uns torturarem os outros, mas a si mesmos: cortam tiras de pele de braços e pernas, decepam dedos, arrastam grandes pesos mediante ganchos cravados nos músculos do peito ou da perna. O prêmio para eles vem na forma de maior bravura nos feitos de guerra.

Na Austrália, por sua vez, a condição de adulto significa participação num culto reservado apenas aos homens e cuja característica essencial é justamente a exclusão das mulheres. Nenhuma mulher deve ter conhecimento dos ritos, e qualquer uma que sequer ouvir o som do zunidor nas cerimônias é morta. As cerimônias de puberdade são atos elaborados simbólicos de repúdio aos laços com o sexo feminino; simbolicamente, os homens passam a ser autossuficientes e tornam-se inteiramente responsáveis pela comunidade. Para atingir este objetivo eles aplicam drásticos ritos sexuais e conferem garantias sobrenaturais.

Portanto, os evidentes fatos fisiológicos da adolescência são interpretados em primeiro lugar do ponto de vista social, mesmo nos casos em que são enfatizados. Todavia, uma pesquisa de instituições para a puberdade revela mais um aspecto: a puberdade é fisiologicamente diferente no ciclo de vida do homem e da mulher. Se a ênfase cultural acompanhasse a ênfase fisiológica, as cerimônias das moças teriam mais relevo que as dos rapazes, mas não é assim

que acontece. As cerimônias ressaltam um fato social: as prerrogativas de adulto dos homens são mais amplas do que as das mulheres, em todas as culturas, e por consequência, como nos exemplos acima, é mais comum as sociedades atentarem para este período nos rapazes do que nas moças.

Entretanto, é possível que os modos de se celebrar socialmente a puberdade de moças e rapazes sejam idênticos numa mesma tribo. No interior da Colúmbia Britânica, onde os ritos de adolescência são um treinamento mágico para todas as ocupações, as moças são incluídas nos mesmos termos que os rapazes. Estes rolam pedras montanha abaixo e chegam ao sopé antes delas para correrem rápido, ou arremessam pauzinhos para terem sorte no jogo; as moças carregam água obtida em fontes distantes ou soltam pedras dentro de seus vestidos para que seus filhos nasçam com a mesma facilidade que os seixos caem no chão.

Também numa tribo como a dos nandi, da região de lagos da África Oriental, moças e rapazes compartilham um rito de puberdade equitativo, ainda que, //29// em razão do papel dominante do homem na cultura, seu período de treinamento na adolescência seja objeto de maior ênfase que o da mulher. Aqui, os ritos de adolescência são uma provação que os jovens já admitidos na condição de adultos infligem aos que agora eles são forçados a admitir. Com o mais completo estoicismo, os novatos devem suportar torturas engenhosas ligadas à circuncisão. Os ritos para os dois sexos são feitos separadamente, mas seguem o mesmo padrão. Em ambos os casos, os iniciantes usam para a cerimônia a roupa de seus respectivos namorados. Durante o processo, eles são observados para detectar qualquer sinal de dor expressa no rosto, para depois receberem o prêmio à coragem, entregue com grande júbilo pela pessoa amada, que corre para frente a fim de receber de volta alguns de seus atavios. Tanto para a moça como para o rapaz, os ritos assinalam a *entrée* numa nova situação sexual: o rapaz é um guerreiro e pode ter uma namorada, a moça é núbil. Para ambos, os testes da adolescência são uma provação pré-marital em que eles recebem a palma de mãos dos namorados.

Há também ritos de puberdade estruturados sobre os fatos da puberdade das moças e que não se estendem aos rapazes. Destes, um dos mais ingênuos é a instituição da casa de engorda para moças na África Central. Numa região onde a beleza feminina é quase identificada com a obesidade, as meninas são segregadas na puberdade, às vezes durante anos, sendo alimentadas com comidas doces e gordurosas e proibidas de qualquer atividade, além de receberem frequentes fricções com óleos no corpo. Enquanto isto, elas são instruídas nos seus futuros deveres, e seu isolamento

termina com um desfile da sua corpulência, seguindo-se então o casamento com o orgulhoso noivo. Não se considera necessário que o homem alcance a formosura de maneira similar antes do casamento.

As ideias correntes que são o fulcro das instituições da puberdade feminina – e não são facilmente estendidas aos rapazes – têm a ver com a menstruação. A impureza da mulher menstruada é uma ideia muito comum e em algumas regiões a primeira menstruação tem sido o centro de todas as atitudes associadas. Em tais casos, os ritos de puberdade são de índole inteiramente diferente que todos os que já mencionamos. Entre os índios *dakelh* da Colúmbia Britânica, o medo e o horror inspirados pela puberdade de uma moça atingiam seu cume. O isolamento de três ou quatro anos era chamado de "enterro em vida" e, durante todo esse tempo, a moça vivia sozinha na floresta, numa choça feita com galhos longe de todas as sendas habitualmente trilhadas. Ela era uma ameaça a qualquer pessoa que a visse, ainda que apenas de relance, e suas pegadas bastavam para contaminar um caminho ou um rio. Cobria-se com uma grande touca de pele curtida que escondia seu rosto e seus seios e descia até o chão por trás. Seus braços e pernas carregavam tiras de tendão para protegê-la dos espíritos malignos que a preenchiam. Ela estava em perigo e era uma fonte de perigo para todo mundo. //30//

É fácil transformar as cerimônias de puberdade das moças baseadas em ideias ligadas à menstruação naquilo que, do ponto de vista da pessoa envolvida, é comportamento exatamente oposto. Há sempre duas perspectivas possíveis no que tange ao sagrado: pode ser uma fonte de risco ou uma fonte de bênção. Para algumas tribos a primeira menstruação das moças é uma poderosa bênção sobrenatural. Entre os apaches, eu vi os próprios sacerdotes passando de joelhos diante das meninas enfileiradas em atitude solene para receberem delas a bênção de seu toque. Também as crianças pequenas e os velhos vêm quando necessitam livrar-se de uma doença. Em lugar de serem segregadas como fontes de perigo, as adolescentes são cortejadas como fontes diretas de bênção sobrenatural. Uma vez que, tanto entre os *dakelh* quanto entre os apaches, as ideias subjacentes aos ritos de puberdade para moças fundamentam-se em crenças relacionadas à menstruação, os ritos não se aplicam aos rapazes, cuja puberdade é apenas levemente ressaltada com simples provas de masculinidade.

Assim, o comportamento adolescente – mesmo o das moças – não era determinado por alguma característica fisiológica do período em si, mas por requisitos maritais ou mágicos socialmente ligados a ele. Para estas crenças a adolescência era serenamente religiosa e

benéfica, em uma tribo, enquanto em outra era tão perigosamente impura que a menina tinha de gritar advertindo os outros para que evitassem encontrá-la na mata. Como temos visto, também há povos em que a adolescência das moças é uma questão não institucionalizada pela cultura. Mesmo onde a adolescência dos rapazes é objeto de tratamento complexo, como na maior parte da Austrália, pode ocorrer que os ritos sejam uma iniciação à condição de virilidade e participação masculina em assuntos da tribo e que a adolescência feminina passe sem reconhecimento formal algum.

Contudo, estes fatos ainda não dão resposta à pergunta fundamental. Por acaso todas as culturas não têm de lidar com a natural turbulência deste período, mesmo que não lhe deem expressão institucional? A Dra. Mead estudou esta questão em Samoa. Lá, a vida das moças passa por períodos bem delimitados. Elas passam os primeiros anos após a primeira infância em pequenos grupos de meninas da mesma idade da vizinhança, dos quais os meninos são rigorosamente excluídos. O setor da aldeia ao qual a menina pertence é sumamente importante, e os meninos são inimigos tradicionais. Ela tem apenas uma obrigação, que é cuidar dos bebês, mas leva o bebê consigo em lugar de ficar em casa tomando conta dele, de modo que pode brincar sem grande dificuldade. Poucos anos antes da puberdade, quando a menina é forte o bastante para ser incumbida de tarefas mais difíceis e tem idade suficiente para aprender técnicas mais especializadas, o grupo de meninas com as quais ela cresceu brincando deixa de existir. Ela passa a vestir roupas de mulher e deve ajudar no trabalho doméstico. Este período da vida é tedioso e quase sem agitação. A puberdade não traz mudança alguma. //31//

Poucos anos após a chegada da adolescência, a menina começará a viver os anos agradáveis de namoros informais e irresponsáveis, que ela estenderá tanto quanto possível ao entrar no período em que o casamento já é considerado apropriado. A puberdade em si não é assinalada por reconhecimento social algum nem mudança de atitude ou de expectativa. Supõe-se que a timidez da pré-adolescência persiste sem mudar por alguns anos. As considerações que delineiam a vida das moças em Samoa não são as da maturidade sexual fisiológica, e a puberdade faz parte de um período especialmente calmo e sem destaque em que nenhum conflito da adolescência se manifesta. Portanto, a adolescência não só pode transcorrer sem cerimonial do ponto de vista cultural como pode ser desimportante na vida emocional da criança e na atitude da aldeia para com ela.

A guerra é outra questão social que pode ou não ser utilizada em

uma determinada cultura. Quando se dá muita importância à guerra, os objetivos visados podem ser contrastantes, com contrastantes formas de organização em relação ao estado e sanções contrastantes. A guerra pode ser – como no caso dos astecas – um meio de obter prisioneiros para os sacrifícios religiosos. Os espanhóis lutavam para matar, o que implicava quebrar as regras do jogo de acordo com as normas astecas. Amedrontados, os astecas recuaram e Cortez, vitorioso, entrou na capital.

Há em diversos lugares do mundo noções ainda mais curiosas, do nosso ponto de vista, no que se refere à guerra. Para nossos fins, basta observar as regiões onde o recurso organizado ao assassínio mútuo nunca se dá entre grupos sociais. Só nossa familiaridade com a guerra torna compreensível que um estado de luta armada deva alternar-se com um estado de paz no trato de uma tribo com outra. Por certo, a ideia é muito comum no mundo todo. Mas, por um lado, para certos povos é impossível conceber a possibilidade de um estado de paz, que no entender deles equivaleria a atribuir aos membros de tribos inimigas a qualidade de seres humanos, o que por definição eles não são nem mesmo se pertencerem à mesma raça e cultura.

Por outro lado, pode ser igualmente impossível para um povo conceber a possibilidade de um estado de guerra. Rasmussen menciona a perplexidade com que os esquimós reagiram à sua explicação do nosso costume. Os esquimós entendem perfeitamente o ato de matar um homem. Se ele atravessa no seu caminho, você avalia a sua própria força e, se está disposto a assumir a responsabilidade, você o mata. Se você é forte, não há retribuição social alguma. Eles não concebem que uma aldeia ou tribo esquimó possa partir em formação de batalha contra outra aldeia ou tribo esquimó, ou mesmo que outra aldeia seja alvo legítimo em guerra de emboscada. Todos os homicídios são equivalentes e não divididos em categorias, como nós fazemos ao considerar uns louváveis e outros, crime capital.

Eu mesma tentei explicar a guerra aos índios das Missões da Califórnia, mas foi impossível. A incompreensão deles quanto à guerra era abissal. Não havia em //32// sua cultura uma base para sustentar essa ideia e, na tentativa de raciocinar a esse respeito, eles reduziam as grandes guerras, a que nós éramos capazes de dedicar-nos com fervor moral, em nível de meras brigas de rua. Não tinham um padrão cultural que distinguisse umas das outras.

Mesmo considerando a imensa presença da guerra em nossa civilização, temos sido forçados a reconhecer que ela é um traço de insociabilidade. No caos que se seguiu à Guerra Mundial, todas as argumentações belicistas de que ela fomenta a coragem, o altruísmo

e os valores espirituais têm um tom falso e ofensivo. A guerra é, em nossa civilização, o melhor exemplo possível dos extremos destrutivos que o desenvolvimento de um traço culturalmente escolhido pode alcançar. Se justificamos a guerra é porque todos os povos justificam os traços que sabem possuir, não porque a guerra vá resistir a uma análise objetiva de seus méritos.

A luta armada não é um caso isolado. Em todos os cantos do mundo e todos os níveis de complexidade cultural há exemplos de elaboração arrogante e frequentemente insocial de um traço cultural. Tais casos são mais evidentes quando, como ocorre com as regras dietéticas ou de acasalamento, o costume tradicional vai de encontro aos impulsos biológicos. O termo "organização social" tem, em antropologia, um significado bastante especializado porque todas as sociedades humanas são unânimes em apontar grupos de relacionamento nos quais o casamento é proibido. Não há povo conhecido que considere toda mulher como possível cônjuge. Ao contrário do que muitas vezes se supõe, isto não visa evitar a procriação endogâmica como nós a entendemos, pois em muitos lugares do mundo o cônjuge predestinado é uma prima, com frequência a filha de um irmão da mãe. As proibições de distintos povos diferem totalmente quanto aos parentes a que se referem, mas todas as sociedades humanas coincidem em impor alguma restrição. Nenhum conceito humano tem sido elaborado mais constantemente e de forma mais complexa na cultura do que este do incesto. Os grupos de incesto são muitas vezes as unidades atuantes mais importantes da tribo, e as obrigações de cada indivíduo em relação a outro qualquer dependem das posições relativas de ambos nesses grupos. Estes atuam como unidades em cerimoniais religiosos e em ciclos de trocas econômicas, sendo impossível exagerar a importância do papel que eles têm desempenhado na história social.

Alguns povos lidam com o tabu do incesto com moderação. Em que pesem as restrições, pode haver um número considerável de mulheres disponíveis para um homem se casar. Em outros casos, o grupo que é tabu foi ampliado por uma ficção social para abranger grande quantidade de pessoas que não têm antepassados verificáveis em comum, o que limita excessivamente a escolha de um consorte. Esta ficção social recebe inequívoca expressão nos termos de relacionamento que se utilizam. Em lugar de distinguir o parentesco linear do colateral, como nós fazemos na distinção entre pai e tio, irmão e primo, um termo significa //33// literalmente "homem do grupo do meu pai (relação, localidade etc.) da sua geração", sem diferenciar a linha direta da colateral, mas fazendo outras distinções que nos são estranhas. Certas tribos do leste da Austrália aplicam uma forma

extrema deste sistema de parentesco denominado classificatório, chamando de irmãos e irmãs todos os membros da mesma geração com os quais se reconhece ter alguma relação. Não existe a categoria de primo nem nada equivalente; todos os parentes da geração da pessoa são seus irmãos e irmãs.

Esta maneira de se considerar a relação não é incomum no mundo, mas na Austrália há também um horror sem paralelo pelo casamento com irmã e um grau incomparável de desenvolvimento das restrições exogâmicas. Assim, os *kurnai*, com seu radical sistema classificatório das relações, experimentam o horror australiano pelo relacionamento sexual com todas as suas "irmãs", isto é, todas as mulheres da sua geração de alguma maneira relacionadas com eles. Além disto, eles têm rigorosas regras de localidade para a escolha de um consorte. Às vezes, duas localidades das quinze ou dezesseis que compõem a tribo têm de intercambiar mulheres e pode não haver consortes em nenhum outro grupo. Às vezes há um grupo de duas ou três localidades que podem fazer intercâmbio com outras duas ou três. De mais a mais, como na Austrália em geral, os homens de idade formam um grupo privilegiado e uma de suas prerrogativas é a de casarem com moças jovens e atraentes. Em decorrência destas regras, obviamente, ocorre que no grupo local que por categórica prescrição deve fornecer a um jovem sua esposa não há moça alguma fora do alcance de todos estes tabus. Ou ela é uma daquelas que são "irmãs" do jovem devido à relação com a mãe dele ou já há um velho de olho nela ou, por alguma razão menos importante, ela é proibida para ele.

Isso não leva os *kurnai* a reformularem suas regras de exogamia. Eles insistem nelas com toda violência. Sendo assim, o único jeito de eles conseguirem se casar é fugir com a namorada, desafiando violentamente essas normas. Eles fogem para casar. Nem bem se sabe que houve uma fuga para casamento, a aldeia sai em perseguição e, se o casal é pego, os dois são mortos. Não importa que muito provavelmente todos os perseguidores tenham fugido para se casar da mesma maneira. A indignação moral é muito intensa. Contudo, há uma ilha tradicionalmente considerada refúgio seguro e, se o casal consegue chegar lá e ficar até o nascimento de um filho, pode voltar e é recebido com golpes, é bem verdade, mas tendo condições de defender-se. Depois de passarem pelo corredor polonês e tomarem uma surra, os cônjuges assumem a condição de casados na tribo.

Os *kurnai* deparam-se com seu dilema cultural com muita frequência. Eles ampliaram e complicaram um aspecto do comportamento até transformá-lo numa obrigação social. Portanto,

devem modificá-lo ou dar um jeito com um subterfúgio. Então, recorrem a esse subterfúgio. Assim eles evitam a extinção e preservam a sua ética sem revisão formal. Esta forma de lidar com o *mores* não //34// perdeu nada no progresso da civilização. A geração mais antiga da nossa civilização também manteve a monogamia e apoiou a prostituição, e os panegíricos à monogamia nunca foram mais ferventes do que na época de auge das zonas de meretrício. As sociedades sempre têm justificado suas formas tradicionais preferidas. Quando estes traços ficam fora de controle e se recorre a algum tipo de comportamento suplementar, a forma tradicional passa a ser exaltada imediatamente, como se o comportamento suplementar não existisse.

Este panorama geral das formas culturais humanas esclarece diversos equívocos habituais. Em primeiro lugar, as instituições que as culturas humanas constroem com base nos caracteres apresentados pelo ambiente ou pelas necessidades físicas do homem não ficam tão próximas ao impulso original como tendemos a imaginar. Estes caracteres são, na verdade, apenas esboços, uma lista de simples fatos. São potencialidades específicas e a elaboração feita em torno delas é determinada por muitas considerações alheias. A guerra não é a expressão do instinto de belicosidade. A belicosidade é um caráter tão pequeno na bagagem intelectual humana que pode não ter expressão alguma nas relações intertribais. Quando institucionalizada, a forma que ela assume segue linhas de pensamento diferentes daquelas implícitas no impulso original. A belicosidade nada mais é que o toque dado na bola do costume, um toque que também pode ser refreado.

Este tipo de visão dos processos culturais demanda uma reelaboração de muitas das argumentações que hoje sustentam nossas instituições tradicionais. Estas argumentações baseiam-se geralmente na impossibilidade de o homem funcionar sem tais formas tradicionais. Até traços muito especiais entram neste tipo de validação, como a forma característica de impulso econômico que surge em nosso sistema de propriedade imobiliária. Esta é uma motivação sumamente especial e há evidências de que mesmo em nossa geração ela está passando por grandes modificações. De qualquer maneira, não se deve confundir a questão abordando-a como se envolvesse valores de sobrevivência biológica. Nossa civilização conferiu importância maiúscula à causa do sustento próprio. Se a nossa estrutura econômica mudar de maneira que esta causa não mais seja um impulso tão poderoso como foi na época do avanço da fronteira e da industrialização, muitas outras causas seriam adequadas a uma organização econômica diferente. Cada cultura e

cada época exploram apenas algumas das muitas possibilidades. As mudanças podem ocasionar muita inquietação e acarretar grandes perdas porque mudar é intrinsecamente difícil, não porque nossa época e nosso país tenham descoberto a única motivação com a qual a vida humana pode se desenvolver. É bom lembrar que, apesar de todas as suas dificuldades, a mudança é inevitável. Em geral, nossos receios até diante de mínimas modificações de hábitos são improcedentes. As civilizações podem mudar de modo bem mais drástico do que qualquer autoridade humana já pretendeu ou imaginou mudá-las, e ainda assim //35// ser totalmente viáveis. As pequenas mudanças que hoje despertam tantas críticas, como o aumento do número de divórcios, a crescente secularização em nossas cidades, a popularização das festas de agarração e muitas mais, poderiam ser adotadas com bastante facilidade num padrão de cultura ligeiramente diferente. Ao se tornarem tradicionais, elas ganhariam conteúdo tão rico e teriam tanta importância e tanto valor quanto os velhos padrões em gerações anteriores.

A verdade é que as instituições e motivações humanas são inúmeras, em todos os planos de simplicidade ou complexidade cultural, e que a atitude sensata consiste em uma muito maior tolerância para com as diferenças. Ninguém pode participar integralmente de cultura alguma se não tiver sido criado e não tiver vivido conforme as práticas dessa cultura, mas pode admitir que outras culturas tenham para seus participantes a mesma significação que ele atribui à sua.

A diversidade da cultura decorre não só da facilidade com que as sociedades elaboram ou rejeitam possíveis faces da existência. Ela se deve em maior medida a um complexo entrelaçamento de traços culturais. Como temos dito, a forma final de qualquer instituição tradicional vai muito além do impulso humano original. Esta forma final depende em grande parte de como o traço se fundiu com outros traços provenientes de diferentes campos de experiência.

É possível que um traço generalizado esteja impregnado de crenças religiosas em um determinado povo e seja um aspecto importante da sua religião. Em outro lugar esse traço talvez seja exclusivamente uma questão de transferências econômicas, isto é, um aspecto dos procedimentos monetários locais. Há infindáveis possibilidades, com adaptações às vezes esquisitas. O traço terá índole completamente diferente em distintos lugares, dependendo dos elementos com que estiver combinado em cada um.

É importante que este processo fique claro para nós porque do

contrário é fácil cairmos na tentação de generalizar os resultados de uma combinação local de traços, fazendo deles uma lei sociológica ou supondo que a união desses traços é um fenômeno universal. O período grandioso das artes plásticas europeias teve motivação religiosa. A arte representou e tornou propriedade comum cenas e dogmas religiosos que foram fundamentais no contexto daquele período. A estética europeia moderna seria muito diferente se a arte medieval tivesse sido puramente decorativa e não tivesse feito causa comum com a religião.

A história registra muitos casos em que os grandes avanços das artes estiveram notavelmente desvinculados de motivações e usos religiosos. É possível separar a arte da religião completamente, mesmo quando ambas são muito desenvolvidas. Entre os *pueblos* do sudoeste dos Estados Unidos, as obras de arte em cerâmica e tecelagem têm o respeito dos artistas de qualquer cultura, mas as tigelas sagradas levadas pelos sacerdotes ou expostas nos altares são de má qualidade //36//, com adornos toscos e sem estilo. Sabe-se que museus até jogaram fora objetos religiosos do sudoeste porque se tratava de peças de acabamento muito aquém do nível tradicional. “Temos de pôr uma rã ali”, dizem os índios zunhis, indicando que as exigências religiosas tornam desnecessário o talento artístico. Separar arte e religião não é um traço exclusivo da cultura dos *pueblos.* Há tribos da América do Sul e da Sibéria que fazem a mesma distinção, mas a induzem de diferentes maneiras. Não usam sua habilidade artística a serviço da religião. Portanto, em lugar de acharmos as fontes da arte numa questão de importância local como a religião, como os críticos de arte têm feito algumas vezes, temos de estudar em que medida uma e outra podem interpenetrar-se mutuamente, bem como as consequências dessa interação para cada uma delas.

A interpenetração de diferentes campos de experiências com a consequente modificação dos dois pode observar-se em todos os âmbitos da existência: economia, relações sexuais, folclore, cultura material e religião. Podemos ver um exemplo deste processo num dos traços religiosos generalizados entre os índios norte-americanos. De um extremo a outro do continente, nas regiões de todas as culturas, exceto a dos *pueblos* do sudeste, o poder sobrenatural era obtido num sonho ou numa visão. Segundo essas crenças, o sucesso na vida era o resultado do contato pessoal com o sobrenatural. Todo homem recebia de sua visão o poder para sua vida inteira, e em algumas tribos ele renovava constantemente seu relacionamento pessoal com os espíritos mediante a busca de mais visões. O que quer que ele visse – um animal ou uma estrela, uma planta ou um ser sobrenatural –, essa visão o adotava e ele ficava sob sua proteção pessoal e podia

recorrer a ela em caso de necessidade. O homem tinha tarefas a realizar para seu patrão visionário e devia oferecer-lhe presentes e cumprir obrigações de todo tipo. Em compensação, o espírito conferia-lhe os poderes que lhe prometera na visão.

Este conceito do espírito da guarda tomava diferentes formas em todas as grandes regiões da América do Norte, de acordo com os outros traços da cultura aos quais ele estava mais estreitamente ligado. Nos planaltos da Colúmbia Britânica ele se combinava com as cerimônias de adolescência que acabamos de mencionar. Nestas tribos, rapazes e moças na adolescência iam fazer uma instrução mágica nas montanhas. As cerimônias de puberdade estão amplamente disseminadas em toda a Costa do Pacífico, sendo bem diferentes das práticas de espírito da guarda na maior parte desta região. Na Colúmbia Britânica, porém, elas foram fusionadas. A instrução mágica de adolescência para os rapazes culminava com a aquisição de um espírito da guarda que por meio de seus dons determinava a profissão do jovem para a vida toda. Dependendo do visitante sobrenatural, o moço tornava-se guerreiro, xamã, caçador ou jogador. As moças também recebiam espíritos da guarda que representavam seus deveres domésticos. A experiência do espírito da guarda destes povos é tão influenciada por sua associação com o cerimonial da adolescência //37// que, na opinião de antropólogos que conhecem essa região, todo o conceito de visão dos índios americanos teve origem nos ritos de puberdade. Mas não há ligação genética entre estes e aquele. Eles estão fusionados localmente, e nessa fusão ambos os traços assumem formas especiais e características.

Em outras partes do continente, o espírito da guarda não é procurado na puberdade nem por todos os jovens da tribo. Por consequência, em tais culturas esse conceito não tem relação alguma com os ritos de puberdade, mesmo nos casos em que eles existem. Nas planícies do sul, o homem adulto é quem deve obter aprovações místicas. O conceito da visão fundiu-se com um traço muito diferente dos ritos de puberdade. Os *osage* estão organizados em grupos de parentesco, levando em conta a descendência somente pela via paterna e desconsiderando a linhagem materna. Estes grupos clânicos têm uma herança comum de graça sobrenatural. A lenda de cada clã narra de que maneira seu ancestre procurou uma visão e foi abençoado pelo animal cujo nome o clã herdou. O ancestre do clã do mexilhão procurou uma graça sobrenatural por sete vezes, com lágrimas a escorrer pelo rosto. Por fim, ele encontrou o mexilhão e falou com ele, dizendo:

Oh avô,
Os pequenos nada têm do que fazer seus corpos.

Em seguida, o mexilhão respondeu-lhe:
Dizes que os pequenos nada têm do que fazerem seus corpos.
Que os pequenos façam seus corpos de mim.
Quando os pequenos fizerem seus corpos de mim,
Eles viverão sempre até a velhice.
Vê as rugas na minha pele [casca]
Que eu providenciei como meio de alcançar a velhice.
Quando os pequenos fizerem seus corpos de mim
Eles hão de viver sempre para ver os sinais da velhice em sua pele.
Pelas sete curvas do rio [da vida]
Eu consigo passar.
E em minhas viagens os próprios deuses não têm o poder de ver a trilha
que eu faço.
Quando os pequenos fizerem seus corpos de mim
Ninguém, nem mesmo os deuses conseguirão ver a trilha que eles fazem.

Neste povo, todos os elementos habituais da busca da visão estão presentes, mas ela foi alcançada por um primeiro ancestral do clã e um grupo consaguíneo é o herdeiro de suas graças.

Esta situação dos *osage* apresenta um dos quadros mais completos no mundo do totemismo, essa estreita mistura de organização social e veneração religiosa do ancestral. Há exemplos de totemismo descritos no mundo inteiro e alguns antropólogos sustentam que o totem do clã originou-se no “totem pessoal”, isto é, no espírito da guarda. Mas a situação é exatamente análoga à dos planaltos da //38// Colúmbia Britânica, onde a busca da visão se fusionou com os ritos da adolescência, com a diferença de que aqui ela se juntou com privilégios hereditários do clã. Esta nova associação tornou-se tão forte que este povo não acredita mais que uma visão dê poder a um homem automaticamente. Só por herança é possível alcançar as graças da visão, e os *osage* elaboraram extensos cânticos que descrevem os encontros do ancestral e detalham as graças que seus descendentes podem reivindicar em consequência.

Nestes dois casos não é apenas o conceito da visão que se reveste de diferente caráter em diferentes regiões ao combinar-se com ritos de puberdade ou organizações de clã. O entrelaçamento com a busca da visão também matiza as cerimônias de adolescência e a organização social. A interação é mútua. O conceito da visão, os ritos de puberdade, a organização do clã e muitos outros traços que também ficam em estreita relação com a visão são fios que se

entretecem em muitas combinações. As consequências das diversas combinações resultantes desta mistura de traços podem ser enormes. Em ambas as regiões de que acabamos de falar, tanto onde a experiência religiosa se combinou com ritos de puberdade quanto onde ela foi combinada com a organização do clã, como corolário natural das práticas associadas todos os indivíduos da tribo podiam receber da visão o poder para o sucesso em qualquer empreendimento. O avanço em qualquer atividade era creditado à reivindicação da pessoa com base numa experiência de visão. O jogador e o caçador bem-sucedidos tiravam seu poder dela, do mesmo modo que o xamã bem-sucedidos o fazia. Segundo o dogma desses povos, todas as sendas de progresso estavam fechadas para aqueles que não conseguissem obter um benfeitor sobrenatural.

Na Califórnia, contudo, a visão era a atribuição profissional do xamã. Ela o marcava como uma pessoa à parte. Portanto, foi nesta região onde foram desenvolvidos os aspectos mais anômalos desta experiência. A visão já não era uma leve alucinação para a qual se podia criar o ambiente mediante jejum, tortura e isolamento; era uma experiência de transe que surpreendia aos membros mais instáveis da comunidade e em especial às mulheres. Entre os *shasta*, a convenção era que só mulheres recebiam essa bênção. A experiência necessária era claramente cataléptica e acometia à noviça depois que um sonho preparava o terreno. Ela desmaiava e caía rígida no chão. Quando recuperava os sentidos, ela estava sangrando pela boca. Nos anos seguintes, todas as cerimônias com que a mulher validava a sua convocação para ser um xamã eram demonstrações adicionais da sua propensão a ataques catalépticos e consideradas a cura que lhe salvara a vida. Em tribos como a dos *shasta* não só a experiência da visão mudara seu caráter, tornando-se um violento ataque que diferenciava os praticantes religiosos de todos os demais, como o caráter dos xamãs fora igualmente modificado pela índole da experiência de transe. Eles eram certamente os membros instáveis da comunidade. Nesta região, as competições entre xamãs consistiam em dançarem até o //39// outro cair, isto é, ver qual deles suportava mais tempo em uma dança o ataque cataléptico que inevitavelmente haveriam de sofrer. A experiência de visão e o xamanismo tinham sido profundamente afetados pela estreita relação estabelecida entre eles. Com a combinação dos dois traços, na mesma medida que com a fusão da experiência de visão com os ritos de puberdade ou a organização do clã, ambos os campos de comportamento haviam sofrido uma drástica modificação.

Do mesmo modo, em nossa civilização a separação entre a Igreja e a aprovação do casamento é historicamente clara, mas por muitos

séculos o sacramento religioso do matrimônio ditou modificações no comportamento sexual e na Igreja. O caráter peculiar do casamento ao longo desses séculos resultou da combinação de dois traços culturais não relacionados entre si. Por outro lado, o casamento tem sido em muitos casos o meio tradicional de transferência de riqueza. Nas culturas onde isto acontece, a estreita associação entre casamento e transferência econômica pode fazer com que se esqueça que o casamento consiste principalmente em acertos sobre questões sexuais e de criação de filhos. Devemos entender o casamento em cada caso em relação a outros traços aos quais ele acabou por se assimilar, sem cairmos no erro de pensar que é possível entender o "casamento" nos dois casos mediante o mesmo conjunto de ideias. Devemos levar em conta os diversos componentes reunidos para gerar o traço resultante.

Precisamos ser capazes de analisar traços da nossa cultura considerando suas diversas partes. Nossa análise da ordem social ganharia clareza se aprendêssemos a compreender dessa maneira a complexidade dos nossos comportamentos, até mesmo do mais simples deles. As diferenças raciais e as prerrogativas de prestígio ficaram tão entrelaçadas na conduta dos povos anglo-saxões que nós não conseguimos separar as questões raciais biológicas dos nossos preconceitos mais condicionados por fatores sociais. Mesmo em povos como os latinos, tão estreitamente relacionados com os anglo-saxões, esses preconceitos se apresentam de diferentes maneiras, de sorte que as diferenças raciais não têm a mesma relevância social nos países colonizados pela Espanha e nas colônias britânicas. Assim, também o cristianismo e a posição das mulheres são traços historicamente inter-relacionados e que interagiram de formas muito diferentes em distintas épocas. A elevada posição hoje ocupada pelas mulheres nos países cristãos não "resultou" do cristianismo em maior medida do que a ligação que Orígenes fez entre elas e as tentações mortais. Estas interpenetrações de traços acontecem e desaparecem e a história da cultura é, em grande parte, uma história da natureza, do destino e das associações desses traços. Todavia, o vínculo genético que vemos com facilidade num traço complexo e nossa aversão a qualquer alteração de suas inter-relações são em grande medida ilusórios. A diversidade das possíveis combinações é infinita e é possível construir ordens sociais adequadas indiscriminadamente sobre uma grande variedade destas bases. //40//

III
A integração da cultura

Pode-se documentar a diversidade de culturas infinitamente. Um campo do comportamento humano pode ser ignorado em algumas sociedades, até ele quase não existir; em alguns casos, ele pode não ser sequer imaginado. Mas ele também pode monopolizar todo o comportamento organizado da sociedade, de modo que esta lide com as situações mais alheias unicamente com base nos seus termos. Traços sem relação intrínseca um com outro e historicamente independentes combinam-se e se tornam indissociáveis, ensejando comportamentos que não têm correlato em regiões que não fazem as mesmas identificações. Por consequência, as normas quanto a todo e qualquer aspecto do comportamento variam, em diferentes culturas, entre o extremo positivo e o negativo. Poderíamos supor que todos os povos concordariam na condenação do ato de matar. Muito pelo contrário, em casos de homicídio pode ocorrer que se sustente que o responsável é inocente se países limítrofes cortaram relações diplomáticas, ou que é costume matar os dois primeiros filhos, ou que o marido tem direito de vida e morte sobre sua esposa, ou que é dever do filho matar os pais antes que eles envelheçam. Pode ocorrer que se mate a quem rouba uma galinha, a quem corta seus dentes superiores primeiro ou a quem nasce numa quarta-feira. Em alguns povos, quem causa uma morte acidentalmente é punido com tormentos; em outros, isso não tem consequência alguma. O suicídio também pode ser uma questão fútil, o recurso de quem sofreu alguma rejeição pouco importante, algo que acontece o tempo todo numa tribo. Pode ser o ato mais transcendente e nobre que um homem sábio pode realizar. Por outro lado, a estória de um suicídio pode ser motivo de hilaridade incrédula e o próprio ato impossível de conceber como alternativa humana. Em outros casos, pode ser um crime punível por lei ou uma falta considerada pecado contra os deuses.

Todavia, a diversidade de costumes no mundo não é um assunto que possamos simplesmente relatar com perplexidade. Autoflagelação aqui, caça de cabeças ali, castidade antes do casamento numa tribo e licenciosidade adolescente noutra não são uma lista de fatos desvinculados a serem recebidos com surpresa onde quer que se apresentem ou não. De maneira similar, os tabus quanto ao suicídio //41// ou o homicídio não se relacionam a uma norma absoluta, mas

nem por isso são fortuitos. A análise do significado do comportamento cultural não se exaure com a clara compreensão de que ele é local, artificial e imensamente variável. Ele tende também a ser integrado. Do mesmo modo que uma pessoa, uma cultura é um padrão de pensamento e ação mais ou menos coerente. Em cada cultura surgem propósitos característicos não necessariamente compartilhados por outros tipos de sociedade. Em obediência a tais propósitos, cada povo vai consolidando a sua experiência e, na medida da urgência destes impulsos, os aspectos heterogêneos do comportamento vão se tornando cada vez mais congruentes. Quando adotados por uma cultura bem-integrada, os atos mais dissímeis passam a ser característicos dos objetivos específicos dessa cultura, com frequência mediante as mais inusitadas metamorfoses. Para compreender a forma assumida por estes atos é preciso entender primeiro as principais motivações emocionais e intelectuais dessa sociedade.

Não se pode desconsiderar essa conformação de padrões de cultura como se fosse um detalhe insignificante. Como a ciência moderna ressalta em muitas áreas, o todo não é apenas a soma de suas partes, mas sim o resultado de um determinado arranjo e uma inter-relação entre as partes que geraram uma coisa diferente. A pólvora não é só a soma de enxofre, carvão vegetal e salitre, e por maior que seja o conhecimento sobre todos os seus três componentes em todas as formas que eles tomam no mundo natural, ele não explica a natureza da pólvora. O composto resultante apresenta potencialidades que não existiam nos seus componentes e seu comportamento difere indefinidamente do de qualquer deles em outras combinações.

Também as culturas são mais do que a soma dos traços que as compõem. Podemos saber tudo sobre a distribuição da forma de casamento, das danças rituais e da iniciação de puberdade numa tribo, mas mesmo assim não compreender nada da cultura como um todo que se valeu desses elementos para seu propósito. Entre os possíveis traços existentes nas regiões circundantes, o propósito escolhe aqueles que pode usar, descarta os que não pode utilizar e modifica outros de acordo com suas necessidades. Obviamente, o processo não precisa ser consciente ao longo de todo o seu andamento, mas deixá-lo de lado no estudo da conformação dos padrões de comportamento humano é renunciar à possibilidade de uma interpretação inteligente.

Esta integração das culturas não é mística, de modo algum. É o mesmo processo pelo qual surge e persiste um estilo artístico. A arquitetura gótica começou sendo pouco mais que uma preferência

por altura e luz para se transformar, pela ação de algum cânone de gosto que se desenvolveu dentro da sua técnica, na arte característica e homogênea do século XIII. Ela descartou elementos incongruentes, modificou outros para adaptá-los a seus fins e inventou ainda outros que harmonizavam com seus critérios. Ao descrevermos o processo do ponto de vista histórico, não podemos evitar o uso de expressões que denotam vontade, como //42// se tivesse havido escolha e intenção no crescimento desta grande forma artística. Mas isto se deve à dificuldade em nossas formas linguísticas. Não houve escolha consciente nem intenção. O que a princípio foi apenas uma ligeira tendência em modalidades e técnicas locais passou a se expressar cada vez com maior vigor, integrou-se em normas cada vez mais definidas e resultou na arte gótica.

O que aconteceu nos grandes estilos artísticos acontece também nas culturas como um todo. A variedade de comportamentos que visam ganhar a vida, acasalar-se, guerrear e adorar os deuses transforma-se em padrões coerentes de acordo com cânones inconscientes de escolha que se desenvolvem na cultura. Algumas culturas – como alguns períodos da arte – não se integram dessa maneira, e sobre muitas outras sabemos pouco demais para compreender os motivos que as influenciaram. Mas essa integração foi atingida por culturas de todos os níveis de complexidade, até mesmo pelas mais singelas. Essas culturas são concretizações mais ou menos bem-sucedidas de comportamento integrado e é surpreendente que existam tantas configurações possíveis desse tipo.

Todavia, o trabalho antropológico tem se dedicado predominantemente à análise de traços culturais, e não ao estudo de culturas como conjuntos articulados. Isto decorreu em grande parte da índole das anteriores descrições antropológicas. Os antropólogos clássicos não escreviam com base no conhecimento direto de povos primitivos. Eles eram estudiosos teóricos que tinham ao seu dispor as anedotas de viajantes e missionários e os relatos formais e esquemáticos dos etnólogos antigos. A partir destes detalhes foi possível inferir a distribuição do costume de quebrar dentes ou da adivinhação por vísceras, mas não se pôde descobrir de que maneira esses traços foram introduzidos em diferentes tribos em configurações características que davam forma e significado aos procedimentos.

Estudos de cultura como *O ramo de ouro* e os habituais tomos de etnologia comparada são discussões analíticas de traços e desconsideram todos os aspectos da integração cultural. As práticas de acasalamento ou morte são exemplificadas mediante pedacinhos de comportamento escolhidos indiscriminadamente das mais diversas culturas, de modo que o estudo constrói uma espécie de monstro de

Frankenstein mecânico com um olho direito de Fiji, um esquerdo da Europa, uma perna da Terra do Fogo e outra do Taiti, e ainda todos os dedos e artelhos de diferentes regiões. A figura assim obtida não corresponde a realidade alguma atual nem do passado e a dificuldade básica é a mesma que se apresentaria se, por exemplo, a psiquiatria acabasse em um catálogo dos símbolos utilizados pelos psicopatas e deixasse de lado o estudo dos padrões de comportamento sintomático – esquizofrenia, histeria e distúrbios maníaco-depressivos – em que esses símbolos se inserem. O papel do traço no comportamento do psicótico, o grau em que ele é dinâmico no conjunto da personalidade e a sua relação com todos os demais aspectos da experiência diferem completamente. Se estivermos interessados //43// nos processos mentais, só poderemos nos dar por satisfeitos se relacionarmos o símbolo em questão com a configuração total do indivíduo.

O mesmo grau de irrealidade existe em estudos similares sobre cultura. Se o que nos interessa é o processo cultural, o único modo de conhecermos o significado do detalhe de comportamento escolhido é no contexto dos motivos, emoções e valores institucionalizados nessa cultura. Ao que parece hoje, o primeiro requisito essencial é estudar a cultura viva, conhecer seus hábitos de pensamento e as funções de suas instituições, sendo este um conhecimento que não pode resultar de dissecações e reconstruções póstumas.

Malinowski tem insistido muito na necessidade de estudos funcionais. Ele critica os habituais estudos de disseminação, considerando-os dissecações póstumas de organismos que nós poderíamos estudar em seu funcionamento vivo e ativo. Entre os primeiros e melhores estudos completos de um povo primitivo que fizeram possível a etnologia moderna está a extensa descrição de Malinowski sobre os habitantes das Ilhas Trobriand da Melanésia. Contudo, Malinowski contenta-se em suas generalizações etnológicas em ressaltar que os traços culturais têm um contexto vivo na cultura da qual fazem parte, que eles funcionam. Depois ele generaliza os traços de Trobriand – a importância das obrigações recíprocas, o caráter local da magia, a família doméstica do lugar – estendendo-os ao mundo primitivo como um todo, em lugar de reconhecer a configuração de Trobriand como um dos muitos tipos observados, cada um com seus arranjos característicos na esfera econômica, religiosa e doméstica.

Entretanto, já não é possível estudar comportamento cultural equiparando arranjos locais específicos com o primitivo genérico. Os antropólogos estão substituindo o estudo da cultura primitiva pelo das diversas culturas primitivas e as consequências desta mudança do singular para o plural estão apenas começando a se evidenciar.

A importância do estudo da configuração como um todo em lugar da análise contínua de suas partes vem sendo salientada em diversos campos da ciência moderna. Wilhelm Stern fez dela um elemento básico do seu trabalho em filosofia e psicologia. Ele frisa que a totalidade indivisa da pessoa deve ser o ponto de partida, critica os estudos atomizados que têm sido quase universais tanto na psicologia introspectiva quanto na experimental e opta pela pesquisa da configuração da personalidade. A escola *Struktur* dedicou-se por inteiro a trabalhos deste tipo em diversos campos. Worringer mostrou a diferença fundamental que esta abordagem faz no campo da estética. Ele compara a arte sumamente desenvolvida de dois períodos, o grego e o bizantino, insistindo em que para a crítica tradicional, que definia a arte em termos absolutos e a identificava com os padrões clássicos, não era possível compreender os processos artísticos representados na pintura e na música bizantinas. Não se pode julgar a realização em uma delas em função da //44// outra, porque as duas visavam atingir objetivos totalmente diferentes. Os gregos tentavam dar expressão em sua arte a seu próprio prazer em atividade, procuravam corporificar a sua identificação de sua vitalidade com o mundo objetivo. Por sua vez, a arte bizantina objetivava a abstração, um profundo senso de separação em face da natureza externa. Para qualquer compreensão das duas é preciso levar em consideração não só as comparações de habilidade artística como, sobretudo, as diferenças de intenção artística. As duas variedades de arte foram configurações integradas contrastantes, cada uma das quais podia se valer de formas e critérios inconcebíveis na outra.

A psicologia da *Gestalt* (configuração) tem feito um trabalho dos mais notáveis em justificar a importância de tomar o todo e não suas partes como ponto de partida. Os psicólogos gestálticos mostraram que na percepção sensorial mais simples nenhuma análise dos objetos individuais dessa percepção pode explicar a totalidade da experiência. Não basta dividir percepções em fragmentos objetivos. O arcabouço subjetivo e as formas que resultam da experiência prévia são cruciais e não podem ser omitidos. É preciso estudar as “propriedades da totalidade” e as “tendências da totalidade”, para além dos simples mecanismos de associação que têm bastado à psicologia desde os tempos de Locke. O todo determina suas partes, não apenas a relação entre elas como a sua própria natureza. Entre duas totalidades há uma descontinuidade semelhante, e toda tentativa de compreensão deve levar em conta as suas diferentes naturezas, além de reconhecer os elementos similares que fazem parte das duas. O trabalho feito em psicologia gestáltica tem abordado principalmente campos em que é possível obter provas mediante experimentos em

laboratório, mas suas implicações vão muito além das simples demonstrações a ele associadas.

Nas ciências sociais, na última geração, Wilhelm Dilthey salientou a importância da integração e da configuração. Seu principal interesse residia nas grandes filosofias e interpretações da vida. Em *Die Typen der Weltanschauung*, especialmente, ele analisa parte da história do pensamento para mostrar a relatividade dos sistemas filosóficos, considerando-os grandes expressões da diversidade da vida, de estados de ânimo, *Lebensstimmungen*, atitudes integradas cujas categorias fundamentais não podem ser convertidas uma em outra. Dilthey rejeita vigorosamente a suposição de que qualquer deles possa ser definitivo. Ele não define como culturais as diferentes atitudes que examina, mas, ao tomar como objeto de discussão as grandes configurações filosóficas e períodos históricos como o de Frederico o Grande, seu trabalho resultou naturalmente num reconhecimento maior e mais consciente do papel da cultura.

Foi Oswald Spengler quem deu a este reconhecimento sua expressão mais elaborada. O título de sua obra *A decadência do Ocidente* não provém de seu tema de ideias de destino, mas de uma tese que não tem relação com o assunto que //45// aqui tratamos, a saber, que as configurações culturais têm, como qualquer organismo, um tempo de vida que não podem ultrapassar. Esta tese da sina das civilizações é defendida com base na mudança de centros culturais na civilização ocidental e na periodicidade das grandes realizações culturais. Spengler sustenta esta descrição valendo-se de uma analogia – que nunca pode ser mais do que uma analogia – com o ciclo de nascimento e morte dos organismos vivos. Para ele, toda civilização tem sua juventude viçosa, sua virilidade vigorosa e sua senectude desintegradora.

Esta última interpretação da história é que costuma ser identificada com *A decadência do Ocidente*, embora a análise mais valiosa e original de Spengler seja por certo a das configurações contrastantes na civilização ocidental. Ele distingue duas grandes ideias de destino: a apolínea do mundo clássico e a fáustica, do mundo moderno. O homem apolíneo concebia sua alma “como um cosmo ordenado num grupo de partes excelentes”. No seu universo não havia espaço para a vontade, e o conflito era um mal que sua filosofia execrava. A ideia de um desenvolvimento interior da personalidade lhe era estranha e ele via a vida sob a sombra da sempre brutal ameaça externa de catástrofe. Seus ápices trágicos eram destruições irrefletidas do aprazível panorama da existência normal. O mesmo fato poderia ter acontecido a outra pessoa do mesmo modo e com os mesmos resultados.

Por sua vez, o retrato que o fáustico tem de si mesmo é o de uma força a combater obstáculos incessantemente. A sua versão do curso da vida individual é o de um desenvolvimento interior, e as catástrofes da existência vêm como inevitável culminação de suas escolhas e experiências anteriores. O conflito é a essência da existência. Sem ele, a vida pessoal nada significa e só os valores mais superficiais da existência são alcançáveis. O homem fáustico anseia o infinito, aonde sua arte tenta chegar. A visão fáustica e a apolínea são interpretações opostas da existência e os valores que surgem numa delas são estranhos e triviais para a outra.

A civilização do mundo clássico foi construída com base na visão apolínea da vida, ao passo que o mundo moderno vem realizando as implicações da visão fáustica em todas as suas instituições. Spengler também se refere brevemente à visão egípcia, "que se via a percorrer uma senda de vida estreita e inexoravelmente determinada para, finalmente, enfrentar os juízes dos mortos", e à do mago, com seu estrito dualismo de corpo e alma. Mas seus grandes temas são a visão apolínea e a fáustica, considerando a matemática, a arquitetura, a música e a pintura como expressões destas duas grandes filosofias opostas de diferentes períodos da civilização ocidental.

A impressão confusa deixada pelos livros de Spengler decorre apenas em parte do modo de apresentação. Em ainda maior medida, ela é consequência das complexidades não resolvidas das civilizações de que ele trata. Com sua diversidade histórica, sua estratificação em ocupações e classes e sua incomparável riqueza de detalhes, as civilizações ocidentais ainda não foram compreendidas o bastante para que seja possível resumi-las em alguns lemas. Fora de certos círculos intelectuais //46// e artísticos muito restritos, o homem fáustico – se de fato existe – não faz o que bem quer com a nossa civilização. Há homens enérgicos, de ação, como há comodistas e há fáusticos, e nenhuma descrição etnologicamente satisfatória da civilização moderna pode desconsiderar tipos tão constantes e recorrentes. É tão convincente caracterizar o nosso tipo cultural como completamente extrovertido, sempre daqui para lá em atividade mundana, inventando, dominando e, como diz Edward Carpenter, "pegando um trem atrás de outro", quanto caracterizá-lo como fáustico, com um anseio pelo infinito.

Antropologicamente falando, a descrição que Spengler faz das civilizações ressente-se do fato de ele necessariamente ter de tratar a moderna sociedade estratificada como se ela tivesse a homogeneidade essencial de uma cultura popular. Com o conhecimento de que hoje dispomos, os dados históricos da cultura europeia ocidental são complexos demais e a diferenciação social

demasiadamente completa para se prestarem à necessária análise. Embora a argumentação de Spengler sobre o homem fáustico seja muito sugestiva para um estudo da literatura e da filosofia europeias, e por mais justa que seja a sua ênfase na relatividade dos valores, a sua análise não pode ser definitiva porque é possível delinear outras descrições. Talvez retrospectivamente se possa caracterizar de forma adequada um conjunto vasto e complexo como a civilização ocidental, mas, em que pesem a importância e a exatidão do postulado de ideias de destino incomensuráveis de Spengler, por enquanto a tentativa de se interpretar o mundo ocidental com base num traço escolhido resulta em confusão.

Uma das justificações filosóficas para o estudo de povos primitivos é que os fatos de culturas mais simples podem esclarecer fatos sociais que de outra maneira se mostram desconcertantes e insuscetíveis de demonstração. Este é o caso, sobretudo, na questão das configurações culturais fundamentais e distintivas que moldam a existência e condicionam pensamentos e emoções daqueles que fazem parte dessas culturas. Hoje, o estudo de povos mais simples é a maneira de se compreender melhor o problema da formação dos padrões de hábito das pessoas sob a influência do costume tradicional. Isto não significa que os fatos e processos que podemos descobrir por esse meio sejam aplicáveis apenas a civilizações primitivas. As configurações culturais são igualmente poderosas e relevantes nas sociedades mais complexas de que temos conhecimento. Mas o material é complexo demais e está próximo demais de nosso olhar para podermos abordá-lo com sucesso.

Podemos recorrer a um atalho para alcançar a necessária compreensão de nossos processos culturais com menor esforço. Quando as relações históricas dos seres humanos com seus antepassados imediatos no reino animal estavam envolvidas demais para serem usadas no intuito de demonstrar a evolução biológica, Darwin lançou mão da estrutura dos besouros. Com isso, o processo que parecia confuso na complexa organização física do ser humano era de transparente //47// evidência no material mais simples. O mesmo acontece no estudo de mecanismos culturais. Precisamos de toda a informação que pudermos obter com o estudo da organização do pensamento e do comportamento em grupos menos complicados.

Escolhi três civilizações primitivas que descreverei com algum detalhe. É mais esclarecedor compreender umas poucas culturas como organizações coerentes de comportamento do que abordar muitas tocando apenas seus pontos de maior destaque. Uma pesquisa abrangente no mundo jamais pode elucidar a relação de motivações e propósitos com os aspectos individuais do

comportamento cultural no nascimento, na morte, na puberdade e no casamento. Temos de limitar-nos à tarefa menos ambiciosa da compreensão das múltiplas facetas de umas poucas culturas. //48//

IV
Os pueblos do Novo México

Os índios *pueblos* do sudoeste são um dos povos primitivos mais conhecidos na civilização ocidental. Eles vivem bem no meio dos Estados Unidos, ao alcance de qualquer viajante que cruze o país, e continuam vivendo à maneira nativa antiga. A cultura deles não se desintegrou como a de todas as comunidades indígenas localizadas fora do Arizona e do Novo México. Todo mês, ano após ano, eles praticam as antigas danças dos deuses em suas aldeias de pedra, a vida segue de modo geral as antigas rotinas e eles adaptaram e subordinaram aos seus critérios tudo o que tomaram de nossa civilização.

Este povo tem uma história romântica. Em toda a região dos Estados Unidos que eles ainda habitam podemos encontrar os lares de seus ancestrais culturais, as moradias nas rochas e as grandes cidades planejadas nos vales na era do auge dos *pueblos*. Essas cidades incrivelmente numerosas foram construídas nos séculos XII e XIII, mas podemos remontar muito mais atrás em sua história, até seu singelo início em casas de pedra de um cômodo, cada uma delas com uma câmara cerimonial no subsolo. Contudo, este povo *pueblo* mais antigo não foi o primeiro a fazer do deserto do sudoeste a sua morada. Os cesteiros já haviam vivido lá desde tanto tempo antes que não é possível calcular o seu período de ocupação, tendo sido substituídos – e talvez exterminados, em grande parte – pelo povo *pueblo* primevo.

A cultura *pueblo* vicejou muito depois de se estabelecer no seu árido planalto. Ela trouxera consigo o arco e a flecha, conhecimentos de arquitetura em pedra e uma agricultura diversificada. Ninguém ousa explicar por que os *pueblos* escolheram como sítio de seu maior desenvolvimento o inóspito vale quase totalmente seco do Rio San Juan, que vem do norte e deságua no Rio Colorado. Parece ser uma das regiões menos acolhedoras do que hoje são os Estados Unidos, mas foi precisamente nela onde cresceram as maiores cidades indígenas ao norte do México. Estas cidades eram de dois tipos e parece ter sido construídas pela mesma civilização no mesmo período: as habitações nos rochedos e as cidadelas semicirculares nos vales. Escavadas na face escarpada do precipício ou construídas sobre uma saliência a dezenas de metros do fundo do vale, as

habitações nos rochedos //49// são um dos tipos mais românticos de habitação humana. Não sabemos as razões da construção dessas moradias tão distantes dos milharais e de qualquer fonte de abastecimento de água, que devem ter sido graves se foram planejadas como fortificações, mas algumas das ruínas continuam a despertar nossa admiração por sua engenhosidade e sua beleza. Uma coisa jamais falta nas casas dos *pueblos*, por mais compacta que seja a rocha onde foram construídas: a câmara cerimonial no subsolo, a *kiva*, talhada para comportar uma pessoa em pé e grande o bastante para servir como sala de reunião. Entra-se nela passando por um alçapão e descendo por uma escada.

O outro tipo de moradia era um protótipo da moderna cidade planejada: um muro semicircular que se elevava três andares no lado externo fortificado e descia em terraços para dentro à medida que se aproximava das *kivas* de subsolo, que se agrupavam ao abrigo dos grandes braços de alvenaria. Algumas das grandes cidades de vale deste tipo tinham não só as pequenas *kivas* como um grande templo, também escavado na terra e feito de alvenaria perfeita e muito bem-acabada.

O apogeu da civilização *pueblo* já havia sido atingido e passara quando os aventureiros espanhóis vieram em busca de cidades de ouro. Parece provável que as tribos navajo-apaches do norte tenham cortado o abastecimento de água às cidades destes povos antigos para depois dominá-los. Quando os espanhóis chegaram, os *pueblos* já tinham abandonado as habitações na rocha e as grandes cidades semicirculares para se estabelecerem ao longo do Rio Grande, nas aldeias onde ainda moram. Em direção ao oeste estavam também os acoma, zunhi e hopi, os grandes *pueblos* ocidentais.

Assim, a cultura *pueblo* tem uma longa história homogênea e nós temos especial necessidade de conhecê-la porque a vida cultural destes povos difere, portanto, da do resto da América do Norte. Infelizmente a arqueologia não tem condições de esclarecer como foi que, nesta pequena região dos Estados Unidos, uma cultura se diferenciou gradativamente de todas as que a circundavam e passou a exprimir com crescente vigor uma postura uniforme e especial a respeito da existência.

Não podemos compreender a configuração da cultura *pueblo* sem ter alguma familiaridade com seus costumes e modos de viver. Antes de abordarmos os objetivos culturais deste povo, devemos observar brevemente a estrutura de sua sociedade.

Os zunhis são um povo cerimonioso, que preza a sobriedade e a atitude inofensiva acima de todas as virtudes. Eles centram o

interesse na sua vida cerimonial, muito rica e complexa. Seus cultos dos deuses mascarados, de cura, do sol, dos fetiches sagrados, de guerra e dos mortos são conjuntos de rituais formalmente estabelecidos, com funções sacerdotais e observância calendárica. Não há campo de atividade ao qual os zunhis devotem maior atenção do que ao ritual. É provável que, entre os *pueblos* ocidentais, a maioria dos homens adultos dedique a esse fim a maior parte de seu tempo de vigília. Trata-se de memorizar //50// ao pé da letra um volume de ritual capaz de assoberbar mentes menos treinadas como as nossas, bem como de realizar cerimônias cuidadosamente combinadas que seguem o cronograma fixado pelo calendário e encadeiam todos os diferentes cultos e o corpo central num procedimento formal incessante.

Além de demandar tempo dos *pueblos*, a vida cerimonial absorve a sua atenção. Não só aqueles que são responsáveis pelo ritual e os que tomam parte nele, mas todas as pessoas do *pueblo*, mulheres e famílias que "não têm nada" – isto é, que não têm posses rituais – fazem do cerimonial o centro de suas conversas no dia a dia. Enquanto o ritual está em andamento, eles assistem o dia inteiro como espectadores. Se um sacerdote adoece ou se não chove durante seu retiro, o mexerico na aldeia repisa seus erros cerimoniais e as consequências de seu fracasso. Terá o sacerdote dos deuses mascarados ofendido algum ser sobrenatural? Quebrou seu retiro indo para casa em busca da esposa antes do dia certo? Estes são os assuntos de conversa na aldeia durante duas semanas. Se um imitador acrescenta uma pluma à sua máscara, o fato ofusca toda conversa sobre ovelhas, jardins, casamento ou divórcio.

Esta preocupação com o detalhe é bastante lógica. Os zunhis acreditam que suas práticas religiosas têm poder sobrenatural por si mesmas. Em cada passo do caminho, se o procedimento for correto, o traje do deus mascarado seguir a tradição nos mínimos detalhes, as oferendas forem irrepreensíveis e as orações que duram horas forem perfeitas letra a letra, o efeito virá conforme os desejos do homem. Segundo a frase que eles sempre têm na ponta da língua, basta "saber fazer". De acordo com todos os princípios de sua religião, é de grande importância que uma das plumas de águia de uma máscara tenha sido tirada do ombro da ave e não do peito. Cada detalhe tem poder mágico.

Os zunhis apoiam-se muito na mágica imitativa. Nos retiros para atrair chuvas, os sacerdotes rolam pedras redondas pelo chão para gerar trovões, borrifam água para provocar chuva, põem uma gamela d'água no altar para que as nascentes transbordem, batem juncos de uma planta nativa para que as nuvens se acumulem no céu, sopram

fumaça de tabaco para que os deuses “não refreiem seu hálito enevoado”. Nas danças do deus mascarado, mortais vestem-se com a “carne” dos sobrenaturais, isto é, sua pintura e suas máscaras, compelindo os deuses a concederem suas graças. No pensamento zunhi até as práticas menos obviamente inseridas no domínio da magia compartilham do mesmo poder mecanicista. Uma das obrigações que recaem sobre todo sacerdote ou chefe enquanto participa ativamente de práticas religiosas é a de não sentir raiva. Mas a raiva não é tabu para facilitar a comunicação com um deus justo do qual só quem tem o coração puro pode se aproximar. Ela é na verdade um sinal de concentração em assuntos sobrenaturais, um estado mental que coage os entes sobrenaturais e os impede de reter a sua parte no acordo. Ela tem poder mágico. //51//

Suas preces também são fórmulas cuja eficácia decorre de sua fiel execução. São inumeráveis as formas de oração tradicionais deste tipo no povo zunhi. Em geral, elas descrevem em linguagem ritual todo o andamento das obrigações cerimoniais do recitador até chegar à culminação da cerimônia. Elas listam a indicação do imitador, a coleta de brotos de salgueiro para fazer varetas de oração, a amarração das plumas de ave a eles com barbante de algodão, a pintura das varetas, a oferta das varas mágicas prontas aos deuses, as visitas a mananciais sagrados, os períodos de retiro. Tanto quanto o ato religioso original, a recitação deve ser minuciosamente correta.

Buscando mais além ao longo dos rios
Aqueles que são nossos pais,
Salgueiro macho,
Salgueiro fêmea,
Cortando quatro vezes os rebentos retos,
Para minha casa
Eu trouxe meu caminho.
Neste dia
Com minhas cálidas mãos humanas
Eu os peguei.
Dei forma humana às minhas varetas de oração.
Com a cauda de nuvem listrada
Daquele que é meu avô,
O peru macho,
Com a fina cauda de nuvem da águia,
Com as asas de nuvem listrada
E caudas de nuvens congregadas
De todos os pássaros de verão,
Com estas quatro vezes eu dou forma humana às minhas varetas de
oração,
Com a carne daquela que é minha mãe,
Mulher de algodão,

Mesmo um fio de algodão malfeito,
Circundando-os quatro vezes e amarrando-o em redor de seus corpos,
Eu dou forma humana às minhas varetas de oração.
Com a carne daquele que é nossa mãe,
Mulher de tinta preta,
Cobrindo-a quatro vezes com carne,
Eu dou forma humana às minhas varetas de oração.

No povo zunhi, a prece nunca é uma efusão do coração humano. Algumas orações comuns podem ser ligeiramente modificadas, mas isto significa pouco além de que é possível alongá-las ou encurtá-las. E as preces jamais sobressaem pela sua veemência. São sempre amenas e cerimoniosas na forma, pedindo vida ordeira, dias agradáveis, proteção contra a violência. Mesmo os sacerdotes da guerra concluem suas orações: //52//

Elevei minhas preces.
Nossos filhos,
Mesmo aqueles que ergueram seus refúgios
À beira do deserto,
Que seus caminhos cheguem a salvo,
Que as florestas
E a mata
Estendam seus braços repletos de água
Para abrigar seus corações;
Que seus caminhos cheguem a salvo;
Que seus caminhos todos se realizem,
Que não se tornem de algum modo difíceis para eles
Quando só tiverem percorrido um trecho.
Que todos os meninos,
Todas as meninas.
E aqueles que têm seus caminhos pela frente,
Que tenham coração forte,
Espírito forte;
Em caminhos que cheguem ao Lago da Aurora
Que envelheçais;
Que vossos caminhos se realizem;
Que sejais abençoados com vida.
Aonde a estrada vivificante de vosso pai sol termina,
Que vossos caminhos cheguem;
Que vossos caminhos se realizem.

Se perguntados a respeito da finalidade de qualquer observância religiosa, eles têm uma resposta pronta: é a chuva. É claro que se trata de uma resposta mais ou menos convencional, mas que reflete uma postura zunhi muito arraigada. A fertilidade é a graça suprema entre as concedidas pelos deuses e, no território desértico do planalto

dos zunhis, a chuva é o requisito primordial para o crescimento das plantações. Os retiros dos sacerdotes, as danças dos deuses mascarados, até muitas das atividades das sociedades médicas são avaliados considerando se houve ou não chuva. “Abençoar com água” é o sinônimo de toda bênção. Assim, nas orações, o epíteto invariável aplicado pelos deuses ao abençoar as salas em que se apresentam é “repleto de água”, suas escadas são “escadas d’água” e o escalpo obtido na guerra é a “cobertura repleta de água”. Os mortos, também, retornam nas nuvens de chuva, trazendo a bênção universal. Quando as nuvens de chuva das tardes de verão aparecem no céu, as pessoas dizem às crianças “vossos avós estão vindo”, não em referência a determinados parentes mortos, mas a todos os antepassados, de forma impessoal. Os deuses mascarados também são a chuva, e quando dançam compelem seu próprio ser – chuva – a cair sobre o povo. No retiro, os sacerdotes permanecem imóveis e absortos diante de seus altares durante oito dias, convocando a chuva. //53//

Donde quer que morais permanentemente
Vós fareis vossos caminhos virem.
Vossas nuvenzinhas empurradas pelo vento,
Vossa estreita faixa de nuvens
Repletas de águas viventes,
Enviareis para ficar conosco.
Vossa chuva fina a acariciar a terra,
Aqui em Itiwana[1],
A morada de nossos pais,
Nossas mães,
Aqueles que existiram primeiro,
Com vossa grande abundância de água
Vós vireis juntos.

Entretanto, a chuva é apenas um dos aspectos da fertilidade a que os zunhis dedicam preces constantemente. O crescimento dos jardins e o da tribo são objeto de pensamento ao mesmo tempo. Eles desejam ser agraciados com mulheres felizes:

Mesmo aquelas que têm filhos,
Carregando um nas costas,
Segurando outro num berço portátil,
Levando um pela mão,
E com ainda outro a andar na sua frente.

Seus meios de induzir a fertilidade são curiosamente simbólicos e impessoais, como veremos, embora ela seja um dos fins reconhecidos

das práticas religiosas.

Esta vida cerimonial que absorve a atenção dos zunhis articula-se como uma série de engrenagens. Os sacerdócios têm seus objetos sagrados, seus retiros, suas danças e suas preces, e seu programa anual começa todo ano com a grande cerimônia do solstício de inverno que se utiliza de todos os diversos grupos e objetos sagrados e aborda todas as suas funções. A sociedade do deus mascarado da tribo tem posses e práticas calendáricas semelhantes, e estas últimas culminam na grande cerimônia de inverno do deus mascarado tribal, a Shalako. Assim também as sociedades de curandeiros, com sua especial relação com a cura, funcionam o ano inteiro e têm sua cerimônia culminante anual pela saúde da tribo. Estes três cultos principais da vida cerimonial zunhi não são mutuamente excludentes. Um homem pode ser – e muitas vezes é – membro de todas as três durante grande parte de sua vida.

Os sacerdócios situam-se no mais alto nível de santidade. Há quatro sacerdócios maiores e oito menores. Eles “seguram seus filhos[2] firmemente”. São homens santos. Seus conjuntos de remédios sagrados são, nas palavras da Dra. //54// Bunzel, de “indescritível santidade”. Guardados em grandes jarros cobertos em salas internas vazias das casas dos sacerdotes, eles consistem em pares de canas arrolhadas, uma cheia com água, na qual há rãs em miniatura, e a outra com milho. As duas juntas são embrulhadas com metros e metros de algodão natural não fiado. Ninguém adentra jamais a sala sagrada que abrigam estes conjuntos medicinais, exceto os próprios sacerdotes quando vêm fazer seus rituais e uma anciã da família ou a filha mais nova, que entra antes de cada refeição para alimentar o conjunto. Todo aquele que entra para um destes fins deve tirar seus mocassins.

Os sacerdotes não celebram cerimônias públicas em tal condição, embora a sua presença seja necessária em muitos dos ritos ou caiba a eles dar os primeiros passos essenciais na realização. Seus retiros diante de conjunto sagrado são secretos e sacrossantos. Em junho, quando há necessidade de chuva para os pés de milho, então com cerca de trinta centímetros de altura, a série de retiros tem início. Em ordem, cada novo sacerdócio “entra” quando o anterior sai e eles “fazem seus dias”. Os chefes do culto do sol e do culto da guerra também participam desta série de retiros dos sacerdotes. Eles devem sentar-se imóveis, concentrando o pensamento em coisas cerimoniais, durante oito dias para os sacerdócios maiores e quatro para os menores. Todos os zunhis esperam a dádiva da chuva nesses dias, e os sacerdotes abençoados pela chuva recebem cumprimentos e agradecimentos de todos na rua depois de terminarem seu retiro.

Eles não só abençoaram seu povo com chuva, como o sustentaram em todos os aspectos da vida. A sua posição como guardiões de seu povo foi justificada. As preces que eles fizeram durante seu retiro foram respondidas:

> Todos os meus filhos que descem a escada,
> Eu seguro todos em minhas mãos,
> Para que nenhum deles saia do meu domínio
> Depois de andar só um pouco.
> Até cada besourinho
> Até cada besourinho sujo
> Que eu a todos segure com firmeza em minhas mãos,
> Que nenhum deles saia do meu domínio.
> Que todos os caminhos de meus filhos se realizem;
> Que eles envelheçam;
> Que seus caminhos cheguem até o Lago da Aurora;
> Que seus caminhos se realizem;
> E para que vossos pensamentos se curvem a este
> Que vossos dias são feitos.

Os líderes dos sacerdócios maiores, com o sacerdote-líder do culto do sol e os dois sacerdotes-líderes do culto da guerra, formam o corpo diretor – o conselho – de Zunhi. Zunhi é uma teocracia, com tudo o que isto implica. Uma vez que os sacerdotes são homens santos e jamais devem sentir raiva enquanto //55// se desincumbem de suas obrigações, nada sobre o qual não haja concordância unânime lhes é apresentado. Eles iniciam as grandes solenidades cerimoniais do calendário zunhi, fazem nomeações rituais e julgam casos de bruxaria. Segundo nosso conceito do que seja um corpo governante, eles não têm jurisdição nem autoridade.

Ao passo que o nível dos sacerdócios é o de maior santidade, o culto dos deuses mascarados é muito popular. É o mais querido pelos zunhis e hoje floresce como o loureiro.

Há dois tipos de deuses mascarados: os deuses mascarados propriamente ditos, os *kachinas*, e os sacerdotes *kachina*. Estes últimos são os líderes do mundo sobrenatural e são representados com máscaras por bailarinos zunhis. Sua santidade aos olhos dos zunhis torna necessário que seu culto seja separado daquele dos deuses dançantes propriamente ditos. Os deuses dançantes são entes sobrenaturais alegres e camaradas que vivem no fundo de um lago muito distante no deserto desabitado ao sul de Zunhi. Lá, eles estão sempre dançando, mas preferem voltar a Zunhi para dançar. Logo, representá-los é dar-lhes o prazer que eles mais desejam. Enquanto usa a máscara do deus, um homem passa ser o próprio ente sobrenatural. Sua fala já não é humana, sendo substituída pela

voz característica desse deus. Ele é tabu e deve assumir todas as obrigações de quem é sagrado nesse momento. Além de dançar, ele observa um retiro esotérico antes da dança, planta varetas de oração e se mantém em castidade.

Há mais de cem deuses mascarados diferentes no panteão zunhi e muitos deles são grupos de dança que se apresentam em conjuntos, de trinta ou quarenta do mesmo tipo. Outros são conjuntos de seis, coloridos para as seis direções (os zunhis contam para cima e para baixo como pontos cardinais). Cada um destes deuses tem seus próprios detalhes de vestimenta, sua máscara, seu lugar na hierarquia dos deuses, mitos que narram seus feitos e cerimônias nas quais se espera sua presença.

As danças dos deuses mascarados são administradas e realizadas por uma sociedade tribal de todos os homens adultos. As mulheres também podem ser iniciadas "para salvar suas vidas", mas isto não é habitual. Mesmo não havendo nenhum tabu que determine a sua exclusão, a participação feminina é pouco comum e hoje apenas três mulheres são membros dessa sociedade. Até onde a tradição chega, não parece que tenha havido muitas mais em época alguma. A sociedade tribal dos homens compõe-se de seis grupos, cada um com sua *kiva* ou câmara cerimonial. Cada *kiva* tem seus funcionários, suas próprias danças e seu conjunto de membros.

O fato de ser membro de uma ou outra dessas *kivas* resulta da escolha feita pelo pai cerimonial no nascimento do menino, mas a iniciação só acontece quando a criança tem de cinco a nove anos. É então que ele assume condição cerimonial pela primeira vez. Esta iniciação, como salienta a Dra. Bunzel, não visa instruir o menino em mistérios esotéricos. Ela estabelece um vínculo com forças sobrenaturais. Ela torna o menino forte e – no dizer deles – valioso. Os "*kachinas* //56// assustadores", os deuses mascarados punitivos, vêm para a iniciação e chicoteiam as crianças com suas chibatas de iúca. É um rito de exorcismo, "para tirar os acontecimentos ruins" e fazer que os do futuro sejam propícios. Os zunhis jamais se valem das chibatadas como corretivo para crianças. Eles sempre ficam pasmos ao saber que pais brancos usam esse método como castigo. Na iniciação espera-se que as crianças estejam muito apavoradas e não é motivo de vergonha que elas chorem aos berros. Isso torna o rito ainda mais valioso.

Depois, tradicionalmente por volta dos catorze anos, já com idade para ser responsável, o rapaz volta a ser chicoteado, desta vez por deuses mascarados ainda mais fortes. É nesta iniciação que a máscara de *kachina* é posta sobre a cabeça do menino, que é informado de que, na verdade, os bailarinos não são entes

sobrenaturais do Lago Sagrado, mas sim seus vizinhos e parentes. Após as chibatadas finais, os quatro rapazes mais altos têm de ficar cara a cara com os *kachinas* assustadores que os açoitaram. Os sacerdotes tiram suas máscaras e as colocam nas cabeças dos rapazes. É a grande revelação. Os meninos estão aterrorizados. As chibatas de iúca são tiradas das mãos dos *kachinas* assustadores e postas nas dos rapazes que os encaram, agora de máscara na cabeça. Eles recebem a ordem de chicotear os *kachinas*. Esta é a sua primeira lição prática sobre a verdade de que, como mortais, eles devem desempenhar todas as funções que os não iniciados atribuem aos entes sobrenaturais. Os rapazes dão chibatadas nos *kachinas* – quatro vezes no braço direito, quatro no esquerdo, quatro na perna direita, quatro na esquerda. Em seguida, os *kachinas* são chicoteados sucessivamente da mesma maneira por todos os rapazes, e os sacerdotes contam-lhes o antigo mito do garoto que deixou escapar o segredo de que os *kachinas* eram meras imitações e foi morto pelos deuses mascarados. Eles separaram a cabeça dele do corpo e foram chutando-a até o Lago Sagrado, deixando o corpo na praça. Os rapazes não devem contar o segredo nunca, jamais. Agora, eles são membros do culto e podem representar os deuses mascarados.

Mas eles ainda não possuem máscaras. Não terão máscaras feitas para eles até serem homens casados e com alguns recursos. Então, o homem planta em abundância para o ano e leva ao conhecimento do líder da sua *kiva* que deseja a iniciação da máscara. Ele torna a ser chicoteado pelos *kachinas* que o chicotearam quando rapaz e oferece um banquete à sua *kiva* e àqueles que dançaram. Sua máscara lhe pertence, pois ele a guarda em sua casa, que assim se torna valiosa. Ao morrer, ele será enterrado com a máscara para garantir a sua incorporação ao grupo de bailarinos *kachinas* no Lago Sagrado. Contudo, qualquer homem que não tem máscara toma uma emprestada daqueles que têm, em qualquer momento, gratuitamente e sem dar presente algum ao devolvê-la. Ele faz pintar a máscara para representar o *kachina* que tiver escolhido, uma vez que, conforme for pintada e acrescida de acessórios, ela pode ser usada na imitação de muito diversos *kachinas*. //57//

O culto dos sacerdotes *kachina* é bem diferente. As máscaras destes sacerdotes não são feitas a pedido e reformadas para distintos imitadores em cada dança. São máscaras permanentes cercadas de formalidades rituais e só perdem em nível de santidade para os conjuntos medicinais dos sacerdócios maiores. Como estes, elas são propriedade e estão aos cuidados de estirpes familiares nas mesmas casas que delas cuidaram, segundo se diz, desde o princípio do mundo. Cada uma tem seu grupo de culto. Estes grupos são

responsáveis pelas apresentações dessas máscaras quando quer que elas sejam necessárias no curso do cerimonial zunhi. Estas máscaras permanentes dos sacerdotes *kachina* estão associadas aos extensos rituais que seus portadores memorizam e pronunciam em suas aparições. À diferença dos *kachinas* dançantes, eles não têm o objetivo de dançar, mas de desempenhar determinadas funções cerimoniais no ritual calendárico. Cabe a eles chicotear as crianças na iniciação, apresentar-se na grande cerimônia anual de Shalako, "fazer o Ano-Novo". Eles são a contraparte, no plano sobrenatural, de seus "filhos da luz do dia", os sacerdotes supremos de Zunhi. Eles são os sacerdotes supremos dos *kachinas*.

A terceira grande divisão da estrutura do cerimonial zunhi é a das sociedades medicinais. Os patronos sobrenaturais das sociedades medicinais são os deuses animais, que têm o urso como chefe. Do mesmo modo que os bailarinos personificam os *kachinas*, as sociedades medicinais personificam o urso. Em lugar de usarem uma máscara, elas enfiam os braços na pele das patas dianteiras do urso, ainda com as garras. Assim como os bailarinos proferem apenas o grito do *kachina*, aqueles que personificam os deuses animais rosnam ameaçadoramente como o urso. O urso é quem tem os supremos poderes de cura, e seus poderes são compelidos, como no caso dos *kachinas*, pelo uso da sua matéria corporal.

As sociedades medicinais têm grandes bagagens de conhecimento esotérico que cada membro vai aprendendo aos poucos ao longo da vida. Algumas destas técnicas esotéricas – como caminhar sobre carvão em brasa ou engolir espadas – são aprendidas com a iniciação em ordens superiores das sociedades. As ordens mais elevadas são as dos doutores, aqueles "cujos caminhos chegaram ao fim". Quem aspira a este grau deve ficar por anos subordinado àqueles que já sabem.

Estes homens da medicina são convocados em caso de doença. Mas a cura se faz em virtude de poderes que pertencem à sociedade, e o paciente tem a obrigação de participar nesses poderes. Por esta razão, ele deve depois assumir formalmente a condição de membro do grupo do doutor que o curou. Isto é, a iniciação nas sociedades medicinais se dá mediante a cura de uma doença grave. Os membros são homens e mulheres. Há outros meios rituais à disposição daqueles que desejam ingressar e não estão doentes, mas a maioria dos membros ingressa após uma enfermidade. Como a iniciação é cara, em geral passam anos até o ingresso do novo membro se consumar e o iniciado receber, de forma dramática, o novo coração. //58//

As sociedades medicinais têm altares e objetos sagrados que

ocupam elevada posição em Zunhi. Os doutores também têm um fetiche pessoal, uma espiga de milho perfeita completamente coberta com as plumas mais belas e valiosas e com uma base de fina cestaria. Durante toda a vida de seu dono este objeto é apresentado e exposto em todo altar da sua sociedade; quando o dono morre, o fetiche, já desprovido de suas preciosas plumas, é enterrado junto com o corpo.

A grande cerimônia pública das sociedades medicinais é a cura da tribo, culminação de seu retiro invernal e momento mais importante da sua atividade. Nessa noite todas as sociedades se reúnem em suas salas e preparam os altares e seus membros personificam o urso e outros deuses animais. Todos vão – isto garante a eliminação das doenças e a obtenção de perfeita saúde física.

No pensamento zunhi, os grupos de cultos de guerra, caça e palhaços formam um conjunto com as sociedades medicinais. Há diferenças pontuais, naturalmente. Somente aqueles que mataram alguém entram para a sociedade de guerra. Não importam as circunstâncias do homicídio. Quem derramou sangue deve ingressar para “salvar sua vida”, ou seja, para fugir ao perigo de ter tirado vida. Os membros desse grupo estão encarregados da casa de escalpos e são os protetores do povo. Cabe a eles a tarefa de policiar a aldeia. Como no caso da sociedade de caçadores, o grupo de guerra não trata doenças e só admite homens como membros. A sociedade de palhaços também tem suas diferenças características, mas mesmo se considera que ela pertence às sociedades medicinais.

Nenhum aspecto da existência atrai o interesse dos zunhis mais do que as danças e as práticas religiosas. Assuntos domésticos como casamento e divórcio são resolvidos de maneira individual e sem preocupação. A cultura zunhi é fortemente socializada e não muito interessada em questões das quais cada pessoa deve cuidar. Os casamentos são arranjados quase sem cortejo. Tradicionalmente, moças e rapazes tinham poucas ocasiões para falar a sós, mas na noite em que todas as moças carregavam as jarras sobre a cabeça para pegar água na fonte, um rapaz podia abordar uma delas no caminho e pedir-lhe um gole. Se gostava do rapaz, a moça atendia seu pedido. Ele também podia pedir que ela fizesse uma lança de arremesso para caçar coelhos e dar-lhe depois os coelhos que conseguisse matar. Rapazes e moças não podiam ter outros encontros e, sem dúvida, há hoje muitas mulheres zunhis que se casaram sem terem experiência sexual alguma além dessa.

Quando o rapaz decide pedir a mão da moça, vai à casa dela falar com o pai. Como em toda visita zunhi, primeiro ele degusta a comida que lhe é servida e, depois, o pai da moça diz o que deve dizer a todo

visitante: “Talvez você veio por alguma coisa”. O rapaz responde: “Sim, vim pensando em sua filha”. O pai chama a filha, dizendo: “Não posso falar por ela. Ela dirá”. Se a moça aceita, a mãe entra no quarto e prepara o catre. Em seguida, o casal se recolhe. No dia seguinte, a moça lava o cabelo. Depois de quatro dias, ela veste as suas melhores roupas e leva //59// uma grande cesta de fina farinha de milho como presente para a casa da mãe. Não há outras formalidades e o acontecimento desperta pouco interesse social.

Se marido e mulher não são felizes juntos e pensam em separar-se, em especial se não têm filhos sobreviventes, a esposa insistirá em servir nos banquetes cerimoniais. Quando tiver uma conversa a sós com algum homem disponível, os dois marcarão um encontro. Para os zunhis, uma mulher nunca tem dificuldade em conseguir outro marido. Há menos mulheres do que homens e para o homem é mais digno viver com uma esposa do que ficar na casa da mãe. Os homens estão sempre dispostos. Tendo certeza de que não ficará descasada, a mulher junta os pertences do marido e deixa-os na soleira da porta – antigamente, no teto junto ao alçapão. Não são muitas coisas: o segundo par de mocassins, a saia e o cinto de dança (se ele os tiver), a caixa de plumas valiosas para varetas de oração, os potes de tinta para pintar as varetas e reformar máscaras. O marido nunca traz seus pertences cerimoniais mais importantes, que ficam na casa da mãe. Ao chegar pela noite, ele vê o pequeno pacote; pega seus pertences, chora e volta com eles para a casa da mãe. Ele e sua família pranteiam a separação e são considerados infortunados. Mas o novo arranjo de habitações gera apenas um fugaz mexerico. Raramente há interação de sentimentos profundos. Maridos e mulheres agem conforme as regras, que dificilmente preveem emoções violentas, quer de ciúme ou de vingança, nem uma união que não admita rejeição.

Apesar da índole informal do matrimônio e do divórcio, uma porcentagem muito alta dos casamentos zunhis dura a maior parte da vida. Os casais não gostam de brigar e a maioria dos casamentos é tranquila. A permanência dos casamentos é ainda mais surpreendente porque, à diferença do que ocorre em nossa cultura, onde o casamento é a forma social que congrega detrás de si todas as forças da tradição, na cultura zunhi ele vai de encontro ao laço social mais fortemente institucionalizado.

Este laço é a família matrilinear, cerimonialmente unida na propriedade e no cuidado dos fetiches sagrados. A casa e o milho nela armazenado pertencem às mulheres da família – a avó e suas irmãs, suas filhas e as filhas destas. Aconteça o que acontecer com os casamentos, as mulheres da família continuam donas da casa por toda a vida. Elas formam uma frente compacta. Protegem e sustentam

os objetos sagrados que lhes pertencem. Guardam seus segredos. Seus maridos são estranhos e quem está unido à família em todas as questões do momento são os irmãos, agora casados e morando nas casas de outros clãs. Eles é que retornam para todos os retiros, quando os objetos sagrados da casa são expostos diante do altar. São eles, não as mulheres, que aprendem ao pé da letra o ritual de seu conjunto sagrado e o perpetuam. Em toda ocasião importante, um homem vai à casa da mãe, casa esta que, quando a mãe morre, passa a pertencer à irmã dele. Se o casamento do homem acaba, ele volta para o mesmo baluarte. //60//

Este grupo de relacionamento sanguíneo, alicerçado na propriedade da casa e unido no cuidado dos objetos sagrados, é o grupo importante na cultura zunhi. Ele tem continuidade e relevantes interesses comuns. Todavia, não é o grupo economicamente funcional. Cada filho casado, cada irmão casado trabalha na produção do milho que encherá o celeiro de sua esposa. Só quando na casa de sua mãe ou sua irmã falta mão de obra masculina é que o filho ou irmão se encarrega do milharal de seu grupo de relacionamento sanguíneo. O grupo econômico é a família que mora junta, a velha avó e seu marido, suas filhas e os maridos delas. Estes maridos fazem parte do grupo econômico, embora sejam alheios ao grupo cerimonial.

Para as mulheres, não há conflito algum. Elas não devem lealdade aos grupos de seus maridos. Para os homens, no entanto, há um duplo dever de lealdade. Eles são maridos num grupo e irmãos noutro. Por certo, nas famílias mais importantes, aquelas que cuidam de fetiches permanentes, a lealdade de um homem como irmão tem maior peso social que sua lealdade como marido. A posição de um homem em qualquer grupo familiar não decorre, como em nossa cultura, da sua situação como fonte de sustento, mas de seu papel no que tange aos objetos sagrados da família. Não tendo relação com as posses cerimoniais da casa da esposa da qual tirar proveito, o marido só atinge uma posição na família quando seus filhos chegam à maturidade. É como pai deles, e não como provedor nem como marido da mãe deles, que o homem finalmente consegue alguma autoridade no lar onde talvez já tenha vivido durante vinte anos.

Em todos os aspectos da vida zunhi, as questões econômicas são tão desimportantes quanto na determinação dos alinhamentos familiares. Como todos os *pueblos*, e talvez em maior grau que os demais, os zunhis são ricos. Eles têm jardins, pessegais, ovelhas, prata e turquesas. Estas posses são importantes para um homem quando lhe permitem mandar fazer uma máscara para ele, pagar pela aprendizagem do ritual ou receber os deuses mascarados da tribo no

Shalako. Para este último fim, o homem deve construir uma casa nova para que os deuses a abençoem na festa de inauguração. Ao longo desse ano ele deve alimentar os membros do grupo de culto que trabalham nessa construção, deve fornecer as grandes traves para os caibros e receber a tribo inteira na cerimônia final. São inúmeras as responsabilidades que ele deve assumir. Para isso, ele plantará em grande abundância no ano anterior e aumentará seu rebanho. Contará com a ajuda de seu grupo de clã, ajuda que deverá retribuir de maneira similar. É claro que para um homem de prestígio é indispensável ter riqueza para usá-la desse modo, mas nem ele nem mais ninguém se preocupa com o cômputo dessas posses, mas apenas com o papel cerimonial que ele assumiu. No linguajar nativo, uma família "valiosa" é sempre aquela que possui fetiches permanentes, e um homem de importância é aquele que assumiu muitos papéis cerimoniais. //61//

Todos os arranjos tradicionais tendem a fazer com que o papel da riqueza no exercício das prerrogativas rituais seja o mínimo possível. Embora os objetos cerimoniais sejam reconhecidamente de propriedade pessoal e obtidos com dinheiro e trabalho, seu uso é gratuito para quem puder utilizá-los. Há muitas coisas sagradas perigosas demais para serem manuseadas por quem não se habilitou para tanto, mas os tabus não dizem respeito à propriedade. Os fetiches de caça pertencem às sociedades de caçadores, mas qualquer homem que for caçar pode pegá-los para seu uso. Terá de assumir as responsabilidades habituais de quem usa coisas sagradas; terá de plantar varetas de oração e praticar a castidade e a benevolência durante quatro dias. Mas ele não paga nada, e os possuidores dos fetiches como propriedade privada não têm o monopólio dos poderes sobrenaturais desses objetos. Do mesmo modo, o homem que não tem uma máscara pega uma emprestada gratuitamente sem ser considerado mendigo nem humilde pedinte.

Além desta rara descontinuidade entre interesses outorgados e a propriedade de objetos cerimoniais em Zunhi, outras providências mais comuns resultam na relativamente escassa importância da riqueza. Como a condição de membro de um clã com muitas prerrogativas cerimoniais pesa mais que a riqueza, é possível que um homem pobre seja procurado com frequência para funções rituais por ser da linhagem requerida. De mais a mais, a maior parte da participação cerimonial é responsabilidade de um grupo de pessoas. A pessoa assume um cargo na esfera ritual como o faz nos outros âmbitos da vida, isto é, como membro de um grupo. Pode se tratar de um homem comparativamente pobre, mas a família ou a *kiva* que agem por seu intermédio fornecem o necessário material cerimonial.

O grupo sempre se beneficia desta participação pela grande graça que ela lhe traz, e não é com base no patrimônio pessoal que um indivíduo digno é admitido ou recusado em funções cerimoniais.

Os *pueblos* são um povo cerimonioso, mas não é este o traço essencial que os distingue dos outros povos da América do Norte e do México. É algo bem mais profundo do que qualquer diferença na quantidade de ritual que é corrente entre eles. A civilização asteca do México era tão ritualista quanto a dos *pueblos*, e mesmo os índios das Planícies, com sua dança do sol, suas sociedades de homens, suas ordens de tabaco e seus rituais de guerra, tinham um rico cerimonial.

O contraste básico entre os *pueblos* e outras culturas da América do Norte é aquele mencionado e descrito por Nietzsche em seus estudos da tragédia grega. Ele analisa dois modos diametralmente opostos de alcançar os valores da existência. O dionisíaco persegue-os mediante "a aniquilação dos limites comuns da existência"; ele tenta, em seus momentos mais apreciados, libertar-se das fronteiras que lhe impõem seus cinco sentidos para irromper em outra ordem de experiência. Quer na experiência pessoal ou no ritual, o desejo do dionisíaco é atingir por esse meio certo estado psicológico, para alcançar o excesso. A analogia mais próxima //62// das emoções que ele procura é a embriaguez, e ele aprecia as revelações do frenesi. Como Blake, ele acredita que "a senda do excesso conduz ao palácio da sabedoria". O apolíneo desconfia disso tudo e não raro faz pouca ideia da natureza de tais experiências. Ele acha modo de bani-las de sua vida consciente. Ele "conhece apenas uma lei, medida no sentido helênico". Fica no meio da estrada, seguindo o mapa conhecido, sem mexer com estados de perturbação psicológica. Nas elegantes palavras de Nietzsche, ele "continua a ser o que é e mantém seu título cívico".

Os *pueblos* do sudoeste são apolíneos. Nem toda análise de Nietzsche do contraste entre apolíneo e dionisíaco é aplicável ao contraste entre os *pueblos* e os povos circundantes. Os fragmentos que citei são descrições fiéis, mas havia na Grécia tipos refinados que não existem entre os índios do sudoeste, e entre estes últimos havia também refinamentos que não existiam na Grécia. Não pretendo equiparar a civilização da Grécia à da América aborígene quando, ao descrever as configurações culturais desta última, uso termos que tomo emprestados da cultura grega. Uso-os porque são categorias que expõem com clareza as principais qualidades que distinguem a cultura *pueblo* das de outros índios americanos, não porque todas as atitudes observadas na Grécia se apresentem também na América aborígene.

As instituições apolíneas avançaram muito mais entre os *pueblos*

do que na Grécia. A Grécia não era tão coerente, de modo algum. Em especial, os gregos não punham em prática como os *pueblos* a desconfiança no individualismo que está implícita no modo de vida apolíneo, mas que na Grécia era limitada por forças com as quais conflitava. Por sua vez, os ideais e as instituições zunhis são rigorosos neste aspecto. Para qualquer apolíneo, o mapa conhecido ou o meio da estrada está inserido na tradição comum de seu povo. Permanecer sempre dentro dele é comprometer-se com o precedente, com a tradição. Logo, toda influência fortemente contrária à tradição é incompatível e minimizada em suas instituições, e a principal dessas influências é o individualismo. Ele causa perturbação, segundo a filosofia apolínea do sudoeste, mesmo quando aprimora e engrandece a própria tradição. Não estamos dizendo que os *pueblos* consigam impedir que isso aconteça. Nenhuma cultura consegue proteger-se contra mudanças e acréscimos, mas estes se concretizam mediante um processo suspeito e dissimulado. Além disso, as instituições que dariam carta branca às pessoas são banidas.

Não é possível compreender as posturas dos *pueblos* com relação à vida sem ter algum conhecimento da cultura da qual eles se separaram, isto é, a do resto da América do Norte. Por meio do contraste é que podemos calcular a força do impulso oposto e das resistências que impediram a manifestação dos traços mais característicos dos indígenas americanos nos *pueblos.* Ocorre que os índios da América do Norte como um todo – inclusive os do México – eram ardentemente dionisíacos. Eles atribuíam supremo valor a toda experiência violenta, todo meio pelo qual os seres humanos pudessem ir além da rotina sensorial. //63//

Obviamente, a cultura dos índios da América do Norte (tirante os *pueblos*) não é uniforme. Eles contrastam diametralmente em quase todo aspecto, havendo oito deles que convém diferenciar como áreas de cultura independentes. No entanto, em todas elas há certas práticas dionisíacas fundamentais que se manifestam de uma ou outra forma. A mais evidente é, talvez, a prática de obter poderes sobrenaturais num sonho ou visão, sobre a qual já temos falado. Nas planícies do oeste, os homens procuravam essas visões submetendo-se a torturas horrendas. Cortavam tiras da pele dos próprios braços, decepavam dedos, balançavam-se pendurados de postes altos mediante correias enfiadas sob os músculos dos ombros. Privavam-se de comida e água por longos períodos. Procuravam de qualquer jeito um tipo de experiência não inserida na vida cotidiana. Nas Planícies, os homens que saíam em busca de visões eram adultos. Às vezes eles permaneciam imóveis, de mãos amarradas nas costas, ou ocupavam um pequeno espaço do qual não podiam sair até

receberem sua graça. Às vezes, em outras tribos, os homens perambulavam por regiões distantes, aventurando-se muito em território perigoso. Algumas tribos escolhiam precipícios e lugares particularmente associados com o perigo. Em todos os casos o homem ia sozinho ou, se estava procurando a sua visão mediante a tortura e alguém tinha que ir com ele para amarrá-lo ao poste do qual ele se penduraria até conseguir a sua experiência sobrenatural, seu ajudante fazia seu trabalho e depois o deixava sozinho para sua provação.

Era preciso manter a mente fixa na aparição esperada. A concentração era a principal técnica a que se recorria. “Pensa nisso o tempo todo”, repetiam os velhos feiticeiros. Às vezes o sofredor tinha de ficar com o rosto banhado em lágrimas para que os espíritos se apiedassem dele e lhe concedessem o que pedia. “Sou um pobre homem. Tem pena de mim” é uma prece constante. “Não tenhas nada”, ensinavam os feiticeiros, “e os espíritos virão a ti”.

Nas planícies do oeste acreditava-se que, quando a visão chegava para alguém, ela determinava a vida e o sucesso que essa pessoa podia esperar. Se a visão não viesse, a pessoa estaria fadada ao fracasso. Se a experiência fosse uma cura, os poderes adquiridos seriam curativos; se fosse uma experiência de guerra, os poderes seriam de guerreiro. Quem se deparava com a Mulher Dupla era um travesti e adotava ocupações e hábitos femininos. Quem era abençoado pela mítica Serpente Marinha tinha poder sobrenatural para o mal e sacrificava a vida da própria mulher e dos filhos a troco de ser tornar bruxo. Todo homem que desejava um fortalecimento geral ou ter sucesso em determinados empreendimentos procurava visões com frequência. Elas eram necessárias para se engajar em combate, para curar doenças e para os mais diversos tipos de ocasião: atrair o búfalo, dar nome a um filho, prantear um morto, vingar-se, achar objetos perdidos.

Quando se apresentava, a visão podia ser uma alucinação visual ou auditiva, mas não era preciso que o fosse. A maioria dos relatos referia-se à aparição de //64// algum animal. Em muitos casos ele aparecia pela primeira vez em forma humana, falava com o suplicante e dava-lhe uma canção e uma fórmula para alguma prática sobrenatural. Ao ir embora, ele virava um animal e assim o suplicante sabia qual era o animal que o abençoara e que pele ou osso ou plumas devia providenciar para guardar como lembrança da experiência e preservar por toda a vida como seu conjunto medicinal sagrado. Por outro lado, algumas experiências eram muito mais casuais. Havia tribos que davam especial valor a momentos de intimidade com a natureza, ocasiões em que uma pessoa sozinha à

beira de um rio ou seguindo a trilha percebia, em algum evento simples quanto ao mais, um significado cativante.

A pessoa podia receber o poder sobrenatural vindo de um sonho. Alguns dos relatos de visões são experiências inconfundivelmente oníricas, quer tenham se apresentado no sono ou em condições menos normais. Algumas tribos valorizavam os sonhos ocorridos no sono mais do que quaisquer outras experiências. Nos primeiros tempos, Lewis e Clark queixaram-se, quando atravessaram as planícies do oeste, de que nunca conseguiam dormir bem de noite porque sempre havia algum velho que acordava para tocar seu tambor e narrar de forma cerimonial o sonho que acabara de ter. Essa era uma valiosa fonte de poder.

Em todo caso, o critério que determinava se a experiência tinha ou não poder era necessariamente algo que cabia a cada pessoa decidir. Reconhecia-se que era uma questão subjetiva, independentemente das demais restrições sociais impostas à sua prática posterior. Algumas experiências tinham poder e outras não, e o que as diferenciava era o instante de significação vivenciado naquelas que eram valiosas. Até mesmo uma experiência alcançada mediante tortura era considerada inútil se não transmitisse essa vibração, e ninguém se atrevia a afirmar que ela lhe conferira poder, temendo que o animal visto como espírito da guarda o castigasse com morte e infortúnio.

Esta crença no poder de uma experiência de visão nas planícies do oeste é um mecanismo cultural que confere ao indivíduo uma liberdade teoricamente ilimitada. Ele podia sair e obter o poder que era seu anseio supremo, não importando a qual família pertencesse. Além disto, ele podia apresentar a sua visão como fonte de autoridade para qualquer inovação, qualquer vantagem pessoal que pudesse imaginar, e esta autoridade a que ele recorria era uma experiência solitária que nenhuma outra pessoa poderia julgar nesse caso. Também era, provavelmente, a experiência de maior instabilidade que lhe seria possível alcançar. Ela conferia à iniciativa individual uma liberdade de ação difícil de igualar.

Na prática, obviamente, a autoridade do costume continuava inconteste. Mesmo que suas instituições lhes deem total liberdade de ação, os homens não têm inventividade suficiente para fazer nada além de pequenas mudanças. Do ponto de vista do forasteiro, as inovações mais drásticas introduzidas em qualquer //65// cultura são apenas revisões de pouca importância, e é bem sabido que profetas foram condenados à morte pela diferença entre seis e meia dúzia. Do mesmo modo, a licença cultural conferida pela visão era utilizada para estabelecer – segundo as instruções da visão – uma Ordem do

Morango da Sociedade do Tabaco onde antes havia uma Ordem da Emberiza, ou o poder do gambá na guerra onde se costumava confiar no búfalo. Outras limitações também eram inevitáveis. Podia-se enfatizar a necessidade de provar a visão. Só quem tivesse posto à prova a sua visão e comandado uma força militar com sucesso podia arrogar-se poder sobrenatural para a guerra. Em algumas tribos até a proposta de pôr a visão à prova tinha de ser submetida à decisão do conselho de anciãos, que não seguia a orientação de nenhuma comunicação mística.

Estas limitações às práticas dionisíacas eram muito mais rigorosas em culturas diferentes das existentes nas planícies do oeste. É óbvio que um traço cultural como a visão devia ensejar conflito em qualquer comunidade onde os direitos e privilégios adquiridos fossem importantes. Trata-se de um mecanismo cultural francamente perturbador. Nas tribos onde o conflito era profundo, muitas coisas podiam acontecer. A experiência sobrenatural que essas tribos ainda louvam podia se tornar uma casca vazia. Se o prestígio era adquirido nas famílias e nos grupos de culto, estes não tinham condições de outorgar às pessoas o livre acesso ao sobrenatural e ensiná-las que todo poder vinha de tal contato. Não havia razão que os impedisse de ensinar o dogma da visão livre e aberta, e eles o faziam. Mas isto era hipocrisia. Homem algum podia exercer poder com uma autoridade que não fosse a da sucessão de seu pai no posto no grupo de culto do qual ele era membro. Entre os índios *omaha*, embora todo poder fosse transmitido estritamente dentro da linha familiar e valorizado pela feitiçaria que ele era, isto não implicava a revisão do tradicional dogma da total e exclusiva dependência da visão solitária como consentimento de poder sobrenatural. Na Costa Noroeste, bem como entre os astecas do México, onde o prestígio também era um privilégio controlado, houve diversas soluções conciliatórias, mas que não excluíam os valores dionisíacos.

De modo geral, no entanto, a propensão dionisíaca na busca da visão na América do Norte não precisava conciliar-se com grupos de prestígio e seus privilégios. Com frequência, os homens procuravam a experiência abertamente mediante drogas e álcool. As tribos indígenas do México usavam o suco fermentado do fruto do cacto gigante em cerimônias para atingirem o estado bendito que consideravam extremamente religioso. Entre os *pimas*, a preparação desta cerveja de cacto era a grande cerimônia do ano e o meio pelo qual se obtinham todas as graças. Os sacerdotes bebiam primeiro, seguidos depois pelo povo todo, “para ficarem religiosos”. Intoxicação é sinônimo de religião, tanto na prática como na poesia destes indígenas. Ela tem a mesma mistura de visão enevoada e

introspecção. Ela proporciona ao conjunto da tribo a exaltação que esta associava com religião. //66//

As drogas eram um meio muito mais habitual de se atingir essa experiência. O peiote ou mescal é um cacto dos planaltos mexicanos. As tribos indígenas ingerem a planta ainda fresca dentro da distância de peregrinação, mas o botão chega a ser comercializado na região da fronteira com o Canadá. É usada sempre para fins cerimoniais e seu efeito é bem conhecido. Ela dá sensações características de levitação e imagens de cores brilhantes, acompanhadas de um sentimento muito forte, quer de extremo desespero, quer de libertação de toda inadequação ou insegurança. Não há distúrbio motor nem excitação erótica.

O culto do peiote continua a se estender entre os índios americanos. Foi oficialmente constituído como Igreja do Índio Americano no Oklahoma e acabou por substituir os rituais tribais mais antigos de muitas tribos. Em todos os casos, este culto está associado a alguma postura com relação aos brancos, quer uma oposição religiosa à sua influência, quer uma doutrina de rápida aceitação de seus hábitos, tendo muitos elementos cristãos inseridos em sua estrutura. O peiote é entregue e comido à maneira do sacramento – primeiro o peiote, depois a água –, repetidamente, com canções e preces. Trata-se de uma cerimônia majestosa que dura a noite inteira, e os efeitos da droga persistem ao longo do dia seguinte. Em outros casos, o peiote é ingerido durante quatro noites, com quatro dias de abandono à excitação. Nos grupos religiosos que o adotam, o peiote é identificado com deus. Eles colocam um botão graúdo da planta sobre o altar e o veneram. É dele que vem todo bem. “É a única coisa sagrada que eu já conheci na vida”; “só este remédio é sagrado, e ele me livrou de todo mal”. A atração e a autoridade religiosa do peiote residem na experiência dionisíaca do transe que ele provoca.

O estramônio ou figueira-brava é um veneno mais forte. Seu uso é mais local, sendo praticado no México e nas tribos do sul da Califórnia. Nesta última região costumava-se ministrar a poção na iniciação dos rapazes, que recebiam suas visões sob o efeito da droga. Eu soube que alguns rapazes morriam em consequência dessa bebida. Eles entravam em coma e, enquanto algumas tribos dizem que esse estado continuava por um dia, outras falam em até quatro dias. Os mojaves, vizinhos destas tribos a leste, usavam a figueira-brava para ter sorte no jogo. Dizia-se que eles ficavam inconscientes durante quatro dias para terem o sonho que lhes traria a sorte que procuravam.

Portanto, em todos os povos indígenas da América do Norte, exceto nos *pueblos* do sudoeste, deparamo-nos com este dogma

dionisíaco e a prática do sonho ou visão que proporciona o poder sobrenatural. O sudoeste está rodeado de povos que buscam a visão mediante jejum, tortura, drogas e álcool. Mas os *pueblos* não admitem experiências perturbadoras nem obtêm poder sobrenatural por meio delas. Se um índio zunhi tem uma alucinação visual ou auditiva, isto é considerado um sinal de morte. É uma experiência a ser evitada, não procurada mediante o jejum. Entre os *pueblos*, o poder sobrenatural vem da condição de membro de um //67// grupo de culto, condição que foi comprada e paga e que envolve o aprendizado de um ritual textual. Em ocasião alguma se espera que eles ultrapassem os limites da sobriedade, quer seja na preparação para o ingresso como membro, na iniciação, na posterior promoção – após pagamento – aos níveis superiores ou no exercício de prerrogativas religiosas. Eles não procuram nem valorizam o excesso. Entretanto, os elementos que constituem a generalizada busca da visão estão presentes: a busca de lugares perigosos, a amizade com um pássaro ou outro animal, o jejum, a crença em graças especiais recebidas em encontros sobrenaturais. Mas estes elementos não mais estão incorporados como experiência dionisíaca. Há uma completa reinterpretação. Os homens *pueblos* vão de noite a lugares temidos ou sagrados e ficam à escuta, esperando ouvir uma voz, não com o intuito de se comunicarem de imediato com o sobrenatural, mas para receberem os presságios de boa ou má sorte. Isto é considerado como uma provação menor, mas que provoca intenso temor nos homens e inclui um grande tabu: eles não devem olhar para trás no caminho de volta para casa, seja o que for o que pareça estar a segui-los. A realização concreta é muito similar à da busca da visão; em ambos os casos, eles saem durante a preparação para uma tarefa difícil – no sudoeste, com frequência uma corrida a pé – e aproveitam a escuridão, a solidão, a aparição de animais. No entanto, enquanto a experiência é considerada dionisíaca em toda parte, para os *pueblos* ela é um ato mecânico de receber presságios.

Os *pueblos* também fizeram uma reinterpretação similar do jejum, técnica à qual os índios norte-americanos recorriam com maior frequência para provocar uma visão. Eles já não o utilizam para trazer à tona experiências que normalmente subjazem ao nível de consciência, mas o aplicam como requisito de limpeza para as cerimônias. Para um índio *pueblo*, nada seria mais surpreendente que qualquer teoria sobre uma ligação entre o jejum e qualquer tipo de exaltação. O jejum é uma exigência durante todos os retiros sacerdotais, antes da participação em uma dança ou uma corrida e em inúmeras ocasiões cerimoniais, mas nunca é seguido de uma experiência que confira poder – nunca é dionisíaco.

O envenenamento com estramônio teve entre os *pueblos* do sudoeste sorte muito semelhante à da técnica do jejum. A prática está presente, mas sem rigores drásticos. Os *pueblos* não procuram transes de um a quatro dias, como os índios do sul da Califórnia. Eles usam a droga como se fazia no México, na Antiguidade, para descobrir um ladrão. Entre os zunhis, o sacerdote oficiante põe pequena quantidade da droga na boca de quem há de tomá-la, retira-se à sala ao lado e escuta o nome do incriminado dos lábios do homem que tomou o estramônio, que não tem de ficar em coma em momento algum. Alternadamente, ele dorme ou caminha pela sala. Diz-se que na manhã seguinte ele não lembra nada da revelação que recebeu. O principal cuidado é eliminar todo resíduo da droga e para isso há duas técnicas comumente usadas para afastar a perigosa sacralidade da //68// planta: primeiro, ministrar um emético, por quatro vezes, até que se entenda que todo vestígio da droga haja sido expelido; depois, lavar o cabelo do homem com espuma de iúca. O outro uso zunhi do estramônio é ainda mais distante de qualquer intenção dionisíaca: em certas ocasiões, membros das ordens sacerdotais vão de noite plantar varetas de oração "para pedir aos pássaros que cantem pela chuva", e nesses momentos cada sacerdote recebe uma quantidade minúscula da raiz moída nos olhos, ouvidos e na boca. Aqui toda ligação com as propriedades físicas da droga ficam esquecidas.

O peiote teve ainda menos sorte. Os *pueblos* vivem nas proximidades do planalto mexicano onde se obtém o botão da planta, e tanto os apaches quanto as tribos das Planícies com as quais eles tinham maior contato comiam peiote. Contudo, a prática não se firmou entre os *pueblos*. Um pequeno grupo de oposição ao governo em Taos – onde vivem os *pueblos* mais atípicos e assemelhados aos índios das Planícies – adotou-a recentemente, mas todos os demais sempre a rejeitaram. No seu rigoroso *ethos* apolíneo, os *pueblos* desconfiam e se abstêm das experiências que de alguma maneira levam a pessoa a sair de seus limites e perder a sobriedade.

Tão forte é esta repulsa que até bastou para evitar que o álcool se tornasse um problema público, como acontece inevitavelmente em todas as demais reservas indígenas dos Estados Unidos. Não há normas governamentais capazes de vencer a paixão dos índios pelo uísque. Todavia, este problema nunca foi importante entre os *pueblos*. Eles não preparavam nenhuma bebida inebriante nativa nos tempos antigos e tampouco o fazem agora. Obviamente, também não acontece – como no caso dos vizinhos apaches, por exemplo – que toda viagem de homens velhos ou jovens à cidade acabe em devassidão. Não que os *pueblos* tenham um tabu contra a bebida. É

algo ainda mais profundo. Eles têm repugnância de embriaguez. Quando da introdução da bebida alcoólica entre os zunhis, os anciãos optaram por bani-la voluntariamente, decisão que foi adequada o bastante para ser respeitada.

A rejeição à tortura foi ainda mais constante. Os *pueblos*, em especial os do leste, estavam em contato com duas culturas muito diferentes que davam a maior importância à autoflagelação, a dos índios das Planícies e a dos penitentes mexicanos. A cultura *pueblo* também compartilha muitos traços com a extinta civilização do México antigo, que fazia uso da tortura e onde em toda ocasião as pessoas tiravam sangue do próprio corpo, especialmente da língua, em oferenda aos deuses. Nas Planícies, a autoflagelação era uma técnica específica para a pessoa alcançar um estado de esquecimento de si própria no qual ela tivesse uma visão. Os Penitentes do Novo México são a última seita subsistente, num canto distante do mundo, dos Flagelantes da Espanha medieval, tendo preservado até a atualidade as cerimônias de identificação com o Salvador crucificado na Sexta-feira Santa. O ápice do rito é a crucificação do Cristo, representado por um dos membros da seita. A procissão sai da casa dos Penitentes no amanhecer da Sexta-feira Santa, com o //69// Cristo cambaleante sob o peso da enorme cruz. Detrás dele estão seus confrades, de costas nuas, vergastando-se a cada passo vagaroso com seus grandes chicotes de baioneta-espanhola, nos quais há farpas de cacto *cholla*. A certa distância, as costas deles parecem cobertas com um rico pano vermelho. A “via” tem cerca de dois quilômetros e meio, e, quando o grupo chega ao fim, o Cristo é amarrado na cruz e içado. Se ele ou algum dos flagelantes morre, seus sapatos são deixados na soleira da porta da sua casa e não se permite nenhum luto por ele.

Os pueblos não compreendem a autoflagelação. Todos os homens têm cinco dedos em cada mão e, a menos que tenham sido torturados para confessarem bruxaria, eles não têm cicatrizes no corpo. Não há cicatrizes nas costas deles, não há marcas de tiras de pele que tenham sido arrancadas. Eles não praticam ritos em que sacrifiquem o próprio sangue nem o usem para a fertilidade. Costumavam ferir-se um pouco nos momentos de maior enlevo de algumas cerimônias de iniciação, mas em tais casos a coisa toda era quase um acontecimento de opulência acadêmica. Na Sociedade do Cacto, um grupo de culto guerreiro, eles perambulavam apressados batendo em si mesmos e uns nos outros com chicotes de folha de cacto. Na Sociedade do Fogo, eles jogam fogo para todo lado como se fosse confete. Em nenhum dos casos se busca um perigo psíquico ou uma experiência normal. Por certo, nos truques com fogo dos pueblos, bem como nos das Planícies, o que se procura não é a

autoflagelação. Na Caminhada sobre o Fogo, seja pelo meio que for, os pés não sofrem queimadura, e quem põe fogo dentro da boca não fica com a língua empolada.

A prática de chicotear dos pueblos também não tem o propósito de torturar. O látego não provoca sangramento. Longe de se envaidecer desse tipo de excesso, como fazem os índios das Planícies, é possível que um garoto zunhi açoitado na adolescência ou ainda antes, na iniciação tribal, chore e até chame a mãe ao receber os golpes dos deuses mascarados. Os adultos rejeitam com aflição a ideia de que as chicotadas possam causar vergões. Açoitar é "tirar os acontecimentos ruins", isto é, é um rito de exorcismo digno de confiança. O fato de ser o mesmo método usado em outras partes para autoflagelação nada tem a ver com o uso que dele se faz nesta cultura.

Se não se procura o êxtase mediante jejum, tortura, drogas ou álcool, tampouco a dança tem o propósito de induzi-lo. Talvez não haja povo da América do Norte que dedique mais tempo à dança do que os pueblos do sudoeste. Mas eles não dançam visando esquecer-se de si mesmos. O frenesi da dança era a característica mais conhecida do culto de Dioniso e se apresenta repetidamente na América do Norte. A Dança do Espírito que se alastrou pelo país nos anos de 1870 era uma dança de roda que prosseguia monotonamente até que os participantes iam caindo um depois do outro, esgotados e com o corpo enrijecido. Durante o ataque eles tinham visões de libertação do jugo dos brancos, enquanto a dança //70// continuava e outros caíam. A maioria das muitas tribos que adotaram esta prática costumava realizá-la todos os domingos. Houve outras danças mais antigas também totalmente dionisíacas. As tribos do norte do México dançavam ante o altar, pondo espuma pela boca. Para as danças dos xamãs da Califórnia era preciso um ataque cataléptico. Os xamãs da tribo *maidu* costumavam competir dançando até cair, isto é, o vencedor era quem não sucumbia à força hipnótica da dança. Na Costa Noroeste todo o cerimonial de inverno destinava-se a amansar o homem que regressara louco e possuído pelos espíritos. Os iniciados desempenhavam seu papel com o frenesi que deles se esperava. Eles dançavam como xamãs siberianos, presos por quatro cordas esticadas nas quatro direções, para que fosse possível controlá-los e evitar que causassem ferimentos a si mesmos ou a outrem.

Não há indícios de nada disto em nenhuma das ocasiões em que os zunhis praticam a dança. Como a poesia ritual, a dança é uma compulsão monótona de forças naturais mediante repetição. O incansável bater dos pés no chão concentra a bruma no céu e a

acumula nas nuvens de chuva. Ele faz a chuva cair sobre a terra. Com isso os zunhis não procuram uma experiência de êxtase, mas uma identificação tão completa com a natureza que as forças naturais favoreçam seus objetivos. Este é o propósito que determina a forma e o espírito das danças dos pueblos. Não há desvario algum nelas. O que as torna eficazes é a força acumulada do ritmo, a perfeição de quarenta homens movimentando-se como se fossem um só.

Ninguém descreveu este atributo da dança dos *pueblos* com maior precisão que D.H. Lawrence. “Todos os homens cantam em uníssono, enquanto se movimentam com o passo de pássaro, flexível embora pesado, que é a totalidade da dança, inclinando o corpo um pouco para frente, ombros e cabeça soltos e pesados, pés vigorosos embora leves, calcando o ritmo no centro da terra. Os tambores mantêm a pulsação acelerada e tudo continua horas a fio.” Às vezes eles dançam para fazer o milho brotar da terra, às vezes atraem os animais de caça com o som de seus passos pesados, às vezes compelem os cúmulos brancos que vão se juntando no céu numa tarde do deserto. A simples presença destas nuvens no céu, mesmo que elas não proporcionem chuva, já é uma bênção que os entes sobrenaturais oferecem à dança, em sinal de que o rito é aceito. Se a chuva vem, isto mostra e ratifica o poder da dança. A chuva é a resposta. Os homens continuam a dançar durante a rápida chuvarada do sudoeste, com as plumas molhadas e as capas e os saiotes ensopados. Mas eles receberam a ajuda dos deuses. Os palhaços brincam na lama funda de adobe, escorregando de corpo inteiro nas poças e chapinhando na terra semilíquida. Destarte eles manifestam gratidão porque seus pés dançantes conseguiram induzir forças naturais sobre as nuvens de tempestade e tiveram o poder de trazer a chuva.

Mesmo quando compartilham com seus vizinhos tipos de dança cujas formas estão impregnadas de significado dionisíaco, os *pueblos* praticam tais danças com //71// absoluta sobriedade. Os *coras* do norte do México dançam rodopiando, como muitas outras tribos dessa região do país, e o apogeu dessa dança chega quando o dançarino, tendo atingido o máximo de velocidade e entrega de que é capaz, rodopia para trás e sobre o próprio altar do solo. Em qualquer outro momento e qualquer outra ocasião isto é sacrilégio. Mas é dessas coisas que os supremos valores dionisíacos são constituídos. Na sua loucura, o dançarino destrói o altar, esmagando-o na areia. Finalmente, ele cai sobre o altar destruído.

Nas séries de danças na câmara da *kiva* subterrânea, na Dança da Serpente dos *hopis*, os participantes também dançam sobre o altar, mas não há frenesi nisso. Trata-se de uma instrução precisa, como

um movimento de uma contradança. Um dos tipos de dança formal mais comuns dos *pueblos* consiste na alternância de dois grupos que em cada série fazem variações de um tema similar, aparecendo por lados alternados do espaço de dança. Para a última série, os dois grupos entram ao mesmo tempo, um por cada lado. Nesta dança da serpente na *kiva*, dançarinos da Sociedade do Antílope enfrentam os dançarinos da Serpente. Na primeira série, o sacerdote Antílope dança acocorado ao redor do altar e se retira. O sacerdote Serpente faz o mesmo. Na segunda série, o Antílope recebe um galho de videira na boca e dança diante dos iniciados, deslizando o galho nos joelhos deles. Ele se retira. A Serpente vem a seguir, recebendo uma cascavel viva na boca do mesmo modo e deslizando-a sobre os joelhos dos iniciados. Na série final, Antílope e Serpente aparecem juntos, ainda acocorados, e dançam não ao redor do altar, mas em cima dele, finalizando a dança. É uma sequência formal como a de uma dança folclórica, efetuada em completa sobriedade.

No caso dos *hopis*, a dança com serpentes também não é um galanteio com o perigoso e o terrível. O horror às cobras é tão comum em nossa civilização que nós interpretamos erroneamente a Dança da Serpente. Atribuímos aos dançarinos as emoções que nós sentiríamos em situação similar. Mas os índios norte-americanos não costumam ficar horrorizados diante das serpentes. Pelo contrário, em muitos casos elas são veneradas e ocasionalmente a santidade é que as torna perigosas, como pode acontecer com qualquer coisa que é sagrada ou manitu. Mas os índios não reagem com a repulsa irracional que nós sentimos nem temem particularmente o ataque das serpentes. Há lendas indígenas que terminam com esta frase: “E é por isso que a cascavel não é perigosa”. Devido a seus hábitos, a cascavel é fácil de dominar, de modo que os índios lidam com ela sem grande esforço. O sentimento dos dançarinos quanto às serpentes na Dança da Serpente não é de pavor ou repulsa medonha, mas de membros de uma seita diante do seu patrono animal. Além do mais, já se verificou muitas vezes que os índios retiram as bolsas de veneno das cascavéis antes da dança. Eles pressionam ou espremem essas glândulas, que voltam a crescer e se reenchem de veneno quando as serpentes são soltas depois da dança. Isto é, as serpentes são inofensivas no momento //72// da dança. Portanto, a situação que se afigura na mente do dançarino *hopi* não é dionisíaca no aspecto secular nem no sobrenatural. Este é um exemplo excelente de que um mesmo comportamento objetivo pode ser o galanteio dionisíaco de uma experiência perigosa e repulsiva ou um cerimonial sóbrio e formal, dependendo dos propósitos inculcados.

Os *pueblos* não procuram nem toleram experiências alheias à

rotina sensorial habitual, quer sejam obtidas com o uso de drogas ou álcool, quer mediante jejum, tortura ou dança. Eles não se envolvem neste tipo de experiência individual perturbadora. A moderação que esta civilização aprecia e cultiva exclui tais práticas. Sendo assim, eles não têm xamãs.

O xamanismo é uma das instituições humanas mais universais. O xamã é o praticante religioso que, por haver tido algum tipo de experiência pessoal reconhecida como sobrenatural em sua tribo, recebe seu poder diretamente dos deuses. Em muitos casos ele é – como Cassandra e outros daqueles que falavam em outras línguas – uma pessoa destinada a essa profissão pela sua instabilidade. Na América do Norte, os xamãs são geralmente pessoas que têm a experiência da visão. Por sua vez, o sacerdote é depositário do ritual e administrador das atividades do culto. Os pueblos não têm xamãs, mas apenas sacerdotes.

O sacerdote zunhi ocupa tal posição em razão de parentesco, por ter comprado a sua ascensão pelas diversas ordens de uma sociedade ou por ter sido escolhido pelos sumos sacerdotes para servir nesse ano personificando os sacerdotes *kachina*. Em todos os casos, ele se qualificou adquirindo grande quantidade de conhecimento do ritual, tanto de ação quanto de palavra. A sua autoridade decorre totalmente do posto que ele ocupa e do ritual que administra. Ele deve seguir o ritual ao pé da letra, sendo responsável pela correção de cada uma das complexas cerimônias que realiza. A frase zunhi para se referir a uma pessoa com poder é “aquele que sabe como fazer”. Há pessoas que “sabem como fazer” nos cultos mais sagrados, nas corridas, no jogo e na cura. Em outras palavras, essas pessoas adquiriram seu poder aprendendo literalmente de fontes tradicionais. Em questão alguma elas têm permissão para afirmar que o poder de sua religião autoriza qualquer ação de sua própria iniciativa. Os sacerdotes não podem sequer se aproximar do sobrenatural, salvo com autorização do grupo e determinada frequência. Toda oração e todo ato do culto devem ser realizados em época autorizada e universalmente conhecida e à maneira tradicional. O ato religioso mais individual dos zunhis é o plantio de varetas de oração, oferendas aos deuses finamente decoradas que são semienterradas em lugares sagrados e levam sua oração específica aos seres sobrenaturais. Todavia, nem mesmo varetas de oração podem ser oferecidas sequer por iniciativa dos mais altos sacerdotes. Uma das lendas fala do sumo sacerdote zunhi que fez varetas de oração e saiu para plantá-las. Como não era a fase da lua em que os membros das sociedades medicinais //73// plantam varetas de oração, as pessoas perguntaram: “Por que o sumo sacerdote planta varetas

de oração? Ele deve estar conjurando". Com efeito, ele está usando seu poder para uma vingança pessoal. Se o mais pessoal dos atos religiosos não pode ser realizado por iniciativa própria sequer do sumo sacerdote, os atos mais formais estão duplamente protegidos mediante sanções públicas. Ninguém deve jamais se perguntar por que uma pessoa é impelida a orar.

Os *pueblos* em sua instituição do sacerdócio e os demais povos indígenas dos Estados Unidos em sua instituição do xamanismo escolhem e premiam dois tipos de personalidade diametralmente opostos. Os índios das Planícies em todas as suas instituições davam liberdade de ação ao homem autoconfiante que tinha facilidade em exercer autoridade. Ele era recompensado mais do que todos os outros. As inovações que o índio *crow* trazia de sua visão podiam ser ínfimas. Não se trata disso. O que todo monge budista ou místico cristão medieval percebia em sua visão era o que seus irmãos já tinham visto. Mas eles e os indígenas *crow* reivindicavam poder – ou santidade – com base na autoridade conferida por sua experiência pessoal. O índio regressava ao seio de seu povo com a força de sua visão e para a tribo era um privilégio sagrado seguir as instruções que ele recebera. Na cura, cada homem conhecia seu poder individual e não pedia nada a nenhum outro devoto. Este dogma foi modificado na prática, já que o homem perpetua a tradição mesmo nas instituições que tentam desdenhá-la. Mas os dogmas da religião destes índios davam aval cultural a um grau surpreendente de autoconfiança e autoridade pessoal.

A autoconfiança e a iniciativa pessoal expressavam-se nos índios das Planícies não só no xamanismo como também no entusiasmo fervoroso pela guerra de guerrilhas a que eles se dedicavam. Seus destacamentos tinham em geral menos de doze homens, cada um dos quais agia sozinho em suas simples batalhas de um modo diametralmente oposto à rigidez da disciplina e da subordinação da guerra moderna. A guerra deles era um jogo em que cada guerreiro acumulava pontos. Estes pontos eram ganhos por soltar um cavalo amarrado, tocar um inimigo ou tirar um escalpo. Geralmente impulsionado pela ousadia, o homem adquiria tantos quanto pudesse e usava-os para ingressar em sociedades, oferecer banquetes, habilitar-se como chefe. Sem iniciativa e capacidade de agir sozinho, um índio das Planícies não era reconhecido na sua sociedade. O testemunho dos primeiros exploradores, a ascensão de indivíduos sobressalentes nos conflitos com os brancos e o contraste com os *pueblos* mostram que as instituições deles estimulavam a personalidade, quase no sentido nietzscheano do super-homem. Eles entendiam a vida como o drama do indivíduo que vai galgando

degraus nas sociedades de homens mediante aquisições de poder sobrenatural, mediante banquetes e vitórias. A iniciativa sempre cabia a ele. Suas proezas valiam pessoalmente para ele, que tinha o direito de se vangloriar delas em ocasiões rituais e de usá-las de todas as maneiras para favorecer suas ambições. //74//

O homem ideal dos *pueblos* é um ser de outra ordem. A autoridade pessoal é talvez o traço mais desprezado na cultura zunhi. “Um homem com sede de poder ou conhecimento, que deseja ser o que eles chamam com desdém de ‘um líder de seu povo’, recebe só desaprovação e é bem provável que seja perseguido por bruxaria”, como tem acontecido com frequência. Ter postura de autoridade inata é uma desvantagem entre os zunhis, e a pessoa que assim se comporta é logo acusada de bruxaria e dependurada pelos polegares até “confessar”. Isto é tudo o que os zunhis podem fazer com um homem de personalidade forte. O homem zunhi ideal é uma pessoa digna e afável que nunca tentou mandar nem provocou comentários de seus vizinhos. Todo conflito pesa contra ele, ainda que toda a razão esteja do seu lado. Mesmo em competições de habilidade como as corridas a pé, o homem que ganha habitualmente é impedido de participar. Os zunhis têm interesse num jogo que muitos possam jogar com iguais chances, e um corredor que sobressai estraga o jogo: eles não querem ter ninguém assim.

Nas palavras da Dra. Bunzel, um homem bom tem “jeito agradável, temperamento dócil e coração generoso”. Na descrição de um citadino impecável, o maior elogio é dizer que “ele é um homem simpático e cortês. Ninguém ouve nada vindo dele. Ele jamais se mete em problemas. É do clã do Texugo e da *kiva* Muhekwe e sempre participa nas danças do verão”. Ele deve “conversar muito”, como eles dizem –, ou seja, ele deve sempre deixar as pessoas à vontade – e cooperar sem falta com os outros, tanto no campo quanto no ritual, sem mostrar sequer um sinal de arrogância ou emoção intensa.

Ele evita ocupar um cargo. Pode ocorrer que lhe seja imposto, mas ele não o procura. Quando é preciso preencher os cargos da *kiva*, o alçapão é trancado e todos os homens ficam presos até que as desculpas de algum deles tenham sido vencidas. Os relatos populares contam que os homens bons sempre relutam em assumir funções, embora acabem por assumi-las. O homem deve evitar a aparência de liderança. Depois de ter sido persuadida a aceitar uma função e iniciada no seu cumprimento, a pessoa escolhida não fica investida de autoridade no sentido que nós damos a este termo. O cargo não implica consentimento para nenhuma ação importante. O conselho zunhi é formado pelos sumos sacerdotes, mas os sacerdotes não têm jurisdição em casos de conflito ou violência. Eles são homens santos

e não devem ter de lidar com disputas. Só os chefes guerreiros têm algum grau de autoridade executiva, tanto em guerra quanto em tempo de paz, exercendo poder de polícia. Eles fazem o anúncio oficial de caçadas de coelho ou danças vindouras, convocam sacerdotes e colaboram com as sociedades medicinais. O crime com que tradicionalmente eles têm de lidar é o de bruxaria. Outro crime é o de revelar aos rapazes não iniciados os segredos dos *kachinas*, que é punido pelos próprios deuses mascarados, convocados pelo chefe do grupo de culto *kachina*. Não há mais crimes. Raramente ocorrem furtos, que são assuntos particulares. //75// O adultério não é crime e a tensão gerada por essa conduta é resolvida com facilidade em conformidade com o arranjo do casamento em questão. Quanto ao homicídio, o único caso lembrado foi rapidamente acertado mediante pagamentos entres as duas famílias.

Sendo assim, os sacerdotes do conselho supremo não são incomodados. Eles administram os principais aspectos do calendário cerimonial. O bom andamento de seus planos pode ser obstruído em qualquer momento por algum sacerdote menor pouco prestativo. Basta que ele se aborreça e se recuse a montar seu altar ou emprestar a sua máscara de sacerdote *kachina*, por exemplo. O conselho sacerdotal nada pode fazer além de esperar e adiar o cerimonial. Mas todo mundo colabora e não é necessária nenhuma demonstração de autoridade.

Esta falta de exercício pessoal da autoridade é tão característico das situações familiares quanto das do âmbito religioso. Por certo, a família matrilinear e matrilocal torna necessária uma atribuição de autoridade diferente daquela a que estamos habituados. No entanto, as sociedades matrilineares não costumam prescindir de uma autoridade masculina no lar, mesmo que esta incumbência não seja do pai. Como cabeça masculina da família matrilinear, o irmão da mãe é árbitro e responsável. Mas os zunhis não reconhecem autoridade alguma ao irmão da mãe, e certamente tampouco ao pai. Nenhum deles disciplina as crianças de sua família. Os homens mimam muito os bebês, carregando-os quando estão doentes e segurando-os no colo noites inteiras. Mas eles não os disciplinam. Uma vez que a virtude da cooperação faz com que a vida doméstica siga o modelo, como ocorre na vida religiosa, não surgem situações que precisem ser enfrentadas de maneira drástica. Quais seriam essas situações? Em outras culturas, quase universalmente, o casamento é ocasião de exercício de alguma autoridade. Entre os *pueblos*, porém, ele é combinado com pouca formalidade. No resto do mundo, o casamento envolve direitos de propriedade e trocas econômicas, e em tais os anciãos sempre têm prerrogativas. Mas no casamento zunhi não há

não há nada em jogo que seja do interesse dos anciãos. A escassa importância atribuída às posses pelos *pueblos* torna trivial não só a situação do casamento – difícil em qualquer outro lugar – como muitas outras, isto é, todas aquelas que em outros modelos culturais envolvem investimento de propriedade grupal para o jovem. A cultura zunhi simplesmente elimina essas ocasiões.

Todas as providências combatem a possibilidade de a criança padecer de Complexo de Édipo. Malinowski salientou que a estrutura da sociedade dos habitantes das Ilhas Trobriand dá ao tio a autoridade que nossa cultura atribui ao pai. Na cultura zunhi, nem mesmo o tio exerce autoridade. A criança cresce sem os ressentimentos nem os devaneios de ambição compensatórios cujas raízes estão na sua situação familiar. Depois, quando se torna adulto, o menino não tem motivações que o levem a imaginar situações em que a autoridade seja relevante. //76//

Por isso a iniciação dos rapazes zunhis é esse acontecimento esquisito – isto é, esquisito em comparação com as práticas com que nos deparamos constantemente no mundo todo. Ocorre que a iniciação dos rapazes é muitas vezes um exercício desinibido das prerrogativas daqueles que têm autoridade; é um trote imposto pelos que têm poder àqueles a quem agora devem admitir na estrutura tribal. Estes ritos se apresentam em modalidades muito similares na África, na América do Sul e na Austrália. Na África do Sul os rapazes são forçados a correr entre fileiras de homens armados de longos porretes que batem neles sempre à vontade. Eles devem passar por esse corredor sob uma chuva de pauladas, esperando constantes socos vindos de trás acompanhados de muita zombaria. Devem dormir nus sem cobertor nos meses mais frios do ano, com a cabeça, não os pés, perto do fogo. Não podem besuntar o chão para afastar as minhocas brancas que os mordem de noite. Aos primeiros sinais do amanhecer, eles devem ir até a lagoa e permanecer dentro da água fria até o sol aparecer. Não podem beber sequer uma gota d'água durante os três meses do acampamento de iniciação e são alimentados com comida nojenta. Em compensação, são instruídos em fórmulas ininteligíveis com grande espalhafato, bem como palavras esotéricas.

Nas tribos indígenas norte-americanas não se costuma dedicar tanto tempo à iniciação dos rapazes, mas as ideias são as mesmas, em muitos casos. Os apaches, com os quais os zunhi têm muitas relações, dizem que domar um rapaz é como domar um potro. Eles obrigam o rapaz a fazer buracos no gelo e mergulhar e a correr com a boca cheia d'água, humilham-no em suas provas de grupos de guerra e geralmente o maltratam. Os índios do sul da Califórnia enterram-no

em montes de formigas que picam.

Entre os zunhis, no entanto, a iniciação do rapaz jamais é uma provação de espécie alguma. Considera-se que o rito se torna muito valioso se os meninos choram mesmo ao receberem as suaves pancadas a que são submetidos. O menino é acompanhado em cada passo por seu pai cerimonial e toma seus golpes abraçado às costas do ancião ou ajoelhando-se entre seus joelhos. O padrinho acompanhante dá segurança ao menino, em lugar de expulsá-lo do ninho com violência, como acontece no caso do rapaz sul-africano. E a iniciação final termina quando o rapaz pega o chicote de iúca e bate no *kachina* como este bateu nele. A iniciação não descarrega nas crianças a deplorável vontade de poder dos adultos. Ela é um rito de exorcismo e purificação, que torna as crianças valiosas ao incorporá-las ao grupo. O açoite é um ato que elas viram seus antepassados cortejarem sempre como uma bênção e uma cura. É seu abraço de acolhida no mundo sobrenatural.

Tanto no âmbito religioso quanto no doméstico, a falta de oportunidades para o exercício de autoridade está ligada a outro traço fundamental: a insistência em entranhar o indivíduo no grupo. Na cultura zunhi, a responsabilidade e o poder estão //77// sempre distribuídos e o grupo passa a ser a unidade funcional. O modo aceito de aproximação ao sobrenatural é o ritual grupal. O modo aceito de garantir a subsistência da família é a parceria no lar. O indivíduo não é autônomo na religião nem na economia. Na religião, o homem preocupado com sua colheita não oferece uma oração pela chuva que a salvará, mas participa das danças da chuva de verão. Um pai não reza pela recuperação de seu filho doente, mas traz a ordem de médicos da Sociedade do Grande Fogo para curá-lo. As preces individuais permitidas – no plantio pessoal de varetas de oração, nas lavagens de cabeça da purificação cerimonial, no chamado dos curandeiros ou de um pai cerimonial – só têm validade por serem partes necessárias de um todo maior, o ritual grupal ao qual pertencem. Não poderiam ser separadas dele sem perderem seu poder, do mesmo modo que não se poderia tirar uma palavra das longas fórmulas mágicas e que ela mantivesse a eficácia da oração perfeita.

A aprovação de todo ato vem da estrutura formal, não da pessoa. Como temos visto, um sumo sacerdote só pode plantar varetas de oração na sua condição de sumo sacerdote e nas ocasiões em que se sabe que ele exerce essa função oficialmente. Um curandeiro trata doentes porque é membro do grupo de culto dos curandeiros. A condição de membro desse grupo não apenas fortalece os poderes do curandeiro, como acontece nas Planícies, como é a única fonte

desses poderes. Até o homicídio de navajos é julgado desse modo. Uma lenda narra um caso de traição consumada. Um navajo rico chegou com sua esposa para negociar com uma família zunhi e os homens desta família o mataram para ficar com sua turquesa. “Mas eles não tinham o poder do escalpo”, isto é, não faziam parte do grupo de culto de guerra, que lhes daria o direito de perpetrar esse ato. Segundo o pensamento zunhi, existe um consentimento institucional mesmo para feitos desse tipo, que só são condenados quando não contam com permissão institucional.

Portanto, os zunhis devotam-se às formas constituídas de sua sociedade, submergindo nelas a individualidade. Eles não consideram o exercício de uma função e a posse de conjuntos sacerdotais como passos a galgarem a rota da ambição. O homem que tem condições para tanto adquire uma máscara com o intuito de ter mais coisas “com as quais viver” em sua família e mais máscaras à disposição de sua *kiva*. Ele assume o papel que lhe cabe nos rituais calendáricos e a muito custo constrói uma nova casa para receber as personificações de sacerdote *kachina* em Shalako, mas o faz com um grau de anonimato e falta de referência pessoal que dificilmente se observa em outras culturas. A orientação toda da atividade pessoal dos zunhis nos é estranha.

Assim como na religião, também na vida econômica as ações e motivações do indivíduo são notavelmente desprovidas de referência pessoal. Já vimos que a unidade econômica é um grupo muito instável de homens parentes. O núcleo ou o grupo permanente da família é um grupo de mulheres aparentadas, mas elas não desempenham funções importantes nos grandes empreendimentos econômicos, //78// tais como agricultura ou pastoreio ou mesmo o trabalho com turquesas. E os homens necessários nas ocupações fundamentais formam um grupo mutável e de escassa coesão. Os maridos das filhas da família voltam para seus lares maternais quando há discórdia em casa e dali em diante não têm responsabilidade alguma pela alimentação e a moradia dos filhos que deixam para trás. De mais a mais, há na família diversos homens consanguíneos do grupo de parentesco feminino: solteiros, viúvos, divorciados e aqueles que estão esperando a superação de desavenças temporárias nas famílias de suas esposas. No entanto, seja qual for sua composição num determinado momento, este grupo variado contribui com seu trabalho para o abastecimento do depósito comum de milho, e este milho continua a ser propriedade coletiva das mulheres da família. Ainda que alguns campos de cultivo recente sejam de propriedade particular de qualquer desses homens, todos eles cultivam-nas para o depósito comum, do mesmo modo que o fazem nos campos dos ancestrais.

O mesmo acontece no que diz respeito às casas. Os homens trabalham juntos na sua construção, mas elas pertencem às mulheres. O homem que deixa sua esposa no outono pode estar deixando para trás a casa que construiu ao longo do ano e um celeiro repleto de milho, resultado de sua safra. Todavia, não se cogita que ele tenha direito algum sobre a casa nem o milho, nem se considera que haja sofrido esbulho. Ele contribui com seu trabalho para sua família e o resultado é um estoque para abastecer o grupo; se ele não mais é membro desse grupo, o problema é dele. Na atualidade, as ovelhas são uma fonte de renda considerável e pertencem aos homens individualmente, mas seu pastoreio é feito cooperativamente por grupos de homens parentes. De mais a mais, as novas motivações econômicas demoram muito a aparecer.

Conforme o ideal zunhi, além de inserir suas atividades nas do grupo e não reivindicar autoridade pessoal alguma, o homem nunca é violento. O compromisso apolíneo dos zunhis com o meio-termo no sentido grego nunca é mais evidente do que no modo pelo qual sua cultura lida com as emoções. Quer se trate de ira, amor, ciúme ou pesar, a moderação é a primeira virtude. O principal tabu que seus homens santos devem observar nos períodos de exercício de suas funções é contra qualquer suspeita de ira. As controvérsias de natureza cerimonial, econômica ou doméstica são resolvidas de maneira incomparavelmente desprovida de veemência.

Na vida dos zunhis, todos os dias há exemplos novos da sua mansidão. Certo verão, uma família que eu conhecia bem me dera uma casa para morar e, em razão de circunstâncias complexas, outra família sustentava seu direito de dispor da moradia. No momento de maior tensão, Quatsia – a dona da casa – e seu marido estavam comigo na sala de estar quando um homem que eu não conhecia começou a cortar as ervas daninhas que floresciam no quintal, que ainda não fora capinado. Uma vez que manter o quintal livre de mato é uma das principais //79// prerrogativas do dono de uma casa, o homem que pretendia dispor daquela casa estava aproveitando a ocasião para registrar a sua pretensão publicamente. Ele não entrou na casa nem desafiou Quatsia e Leo, que estavam no interior, mas ficou a ceifar o mato devagar. Entretanto, Quatsia permitiu-se uma manifestação de revolta. “É um insulto”, disse-me. “O homem que está lá fora sabe que Leo está atuando como sacerdote este ano e não pode enfurecer-se. Ele nos humilha perante a aldeia toda ao cuidar do nosso quintal.” Finalmente, o intruso juntou com o ancinho as ervas daninhas murchas, olhou com orgulho para o quintal limpo e foi embora. Não houve troca de palavras entre ele e os donos da casa. Para os zunhis, aquilo era um insulto menor e, com o trabalho feito no

quintal naquela manhã, o pretendente exprimiu seu protesto suficientemente. Ele não insistiu mais na questão.

O ciúme marital é de similar comedimento. Os zunhis não reagem ao adultério com violência. Nas Planícies, uma das respostas habituais ao adultério da mulher era cortar-lhe a parte carnuda do nariz. Mesmo no sudoeste, isto ocorria em tribos não *pueblos*, como a dos apaches. Para os zunhis, no entanto, a infidelidade da mulher não é escusa para a violência. O marido não a considera uma violação de seus direitos. Se a mulher é infiel, isto é em geral um primeiro passo para a troca do marido, num processo que as instituições facilitam o bastante para torná-lo realmente tolerável. Não se contempla a possibilidade de violência.

As esposas costumam ser igualmente moderadas quando descobrem que seus maridos lhes são infiéis. A situação é ignorada, desde que não seja desconfortável ao ponto da ruptura de relações. Na estação anterior a uma das visitas da Dra. Bunzel aos zunhis, um dos jovens maridos da família em que ela morava tinha mantido um relacionamento extraconjugal do qual o *pueblo* todo tomara conhecimento. A família não ligou para o assunto. Finalmente, o mercador branco, um guardião da moral, reclamou com a esposa. O casal levava doze anos de união e tinha três filhos; a esposa pertencia a uma família importante. O mercador argumentou com muita veemência que era preciso mostrar autoridade e pôr fim à escandalosa conduta do marido. “Então [disse a esposa] eu não lavei as roupas dele. Com isso, ele soube que eu sabia que todo mundo sabia e parou de se encontrar com aquela moça.” Isso surtiu efeito, mas não se falou uma palavra sequer. Não houve exaltação nem recriminações, nem mesmo um franco reconhecimento da crise.

Todavia, as esposas podem proceder de outra maneira não aprovada no caso de maridos abandonados. A esposa pode atacar a sua rival e bater nela em público. Elas se xingam e cada uma deixa a outra com um olho preto. Isto jamais resolve nada e, mesmo nos poucos casos em que acontece, acaba tão rápido quanto se desencadeia. É a única briga de socos admitida entre os zunhis. Por outro lado, se a mulher continua tranquilamente com seu marido enquanto ele passa de uma aventura para outra, a família dela se aborrece e pressiona-a a separar-se dele. //80// “Todo mundo diz que ela deve amá-lo”, dizem, e todos os parentes dela ficam envergonhados. Ela está desobedecendo às regras estabelecidas.

Ocorre que o procedimento tradicional é o do divórcio. Se um homem acha-se incompatível com as parentas de sua esposa, ele pode voltar ao lar de sua mãe. Com isto, o homem evita a intimidade doméstica com pessoas que não lhe agradam e simplesmente encerra

relacionamentos que têm sido difíceis de manter de forma amigável.

Se os *pueblos* contam com instituições que realmente minimizam o surgimento de uma emoção violenta como o ciúme, ainda maior é seu interesse em contar com técnicas apolíneas na morte. Contudo, há uma diferença. Como evidenciam as práticas de culturas muito diversas, o ciúme é uma das emoções que os arranjos culturais podem incentivar com maior eficácia, bem como pode ser banido. Mas não se pode fugir à perda com tanta facilidade. A morte de um parente próximo é o golpe mais pesado que a existência desfere. Ela ameaça a solidariedade do grupo, demanda drásticos remanejamentos – sobretudo se o falecido é um adulto – e com frequência implica solidão e dor para os parentes que ficam.

Os *pueblos* são essencialmente realistas e não rejeitam o pesar diante da morte. À diferença de algumas das culturas que examinaremos depois, eles não transformam o luto por um parente próximo em uma ambiciosa demonstração ou uma situação de terror. Encaram-na como uma perda, e uma perda importante, mas oferecem técnicas detalhadas para superá-la com a rapidez e o mínimo de violência possível. Trata-se de fazer a pessoa enlutada esquecer. Eles cortam uma madeixa de cabelo do falecido e fazem uma fogueira para purificar aqueles que sofrem demais com a perda. Espalham fubá preto com a mão esquerda – associada com a morte – para "tornar negra a sua estrada", isto é, para pôr escuridão entre eles próprios e sua dor. Em Isleta, na noite do quarto dia, antes de os parentes se separarem após a morte, o sacerdote oficiante faz um altar no chão sobre o qual eles deixam as varetas de oração para o morto, a arco e a flecha do falecido, a escova de cabelo usada para preparar o corpo para o enterro e peças de roupa do morto. Além disso, há a tigela de água medicinal e uma cesta de alimentos para a qual todos contribuíram. No chão, entre a porta da casa e o altar, os sacerdotes fazem um caminho de farinha para o falecido percorrer. Eles se reúnem para alimentar o homem morto pela última vez e despedi-lo. Um dos sacerdotes asperge todos os presentes com água da tigela medicinal e, em seguida, abre a porta da casa. O chefe fala com o homem morto, ordenando-lhe que venha e coma. Eles ouvem os passos dele fora da casa e quando ele mexe na porta. Ele entra e come. Então, o chefe borrifa o caminho para o morto ir embora e os sacerdotes "enxotam-no da aldeia". Eles levam consigo as varetas de oração para o morto, suas peças de roupa e seus pertences pessoais, a escova de cabelo e a gamela de comida. Levam essas coisas para fora da aldeia, quebram a escova de cabelo e a gamela e enterram //81// tudo em lugar oculto. Regressam correndo, sem olhar para trás, e trancam a porta para o morto, rabiscando uma cruz nela com uma

faca de pederneira para impedi-lo de entrar. É o rompimento formal com o morto. O chefe diz às pessoas que não devem mais se lembrar. “Faz quatro anos que ele morreu.” Tanto no cerimonial quanto no folclore, os zunhis se valem com frequência da ideia de que o dia virou ano ou o ano virou dia. O tempo passou para livrá-los do pesar. As pessoas são dispensadas e o luto acaba.

Todavia, seja qual for a disposição psicológica de um povo, a morte é um fato teimosamente inevitável, e no povo zunhi o desconforto apolíneo dos parentes mais próximos ao não poderem banir o surgimento da morte se expressa claramente nas suas instituições. Eles fazem pouco dela, tanto quanto possível. De todos os ritos zunhis, os funerários são os mais simples e menos teatralizados, desprovidos do esmero que se observa no cerimonial calendárico. O corpo é enterrado logo sem a intervenção de sacerdotes.

Entretanto, quando a morte atinge uma pessoa muito próxima, nem mesmo os zunhis se desfazem dela com tanta facilidade. Eles conceituam a persistência da dor ou do desconforto mediante a crença de que o cônjuge sobrevivente corre grande perigo. A esposa morta pode “pegá-lo de volta”, ou seja, pode ocorrer que, movida pela solidão, ela o leve consigo. Exatamente igual é o caso da mulher que perdeu o marido. O cônjuge sobrevivente que sofre a perda fica mais exposto ao perigo. Logo, ele é tratado com todas as precauções com que se rodeia a pessoa que tirou uma vida. Deve isolar-se da vida comum durante quatro dias, ficar sem falar e sem que lhe dirijam a palavra, tomar um emético para purificação toda manhã e sair da aldeia para oferecer fubá preto com a mão esquerda. Ele roda a mão quatro vezes em torno da cabeça e joga o fubá para longe de si a fim de “afastar o acontecimento ruim”, nas palavras dos zunhis. No quarto dia ele planta suas varetas de oração para a morta e ora por ela, com a única prece zunhi que é dirigida a uma só pessoa, quer humana ou sobrenatural, pedindo que o deixe em paz, não o arraste para baixo com ela e lhe conceda

> Toda boa fortuna ao seu alcance,
> Mantendo-nos numa estrada segura.

Entende-se que o perigo que paira sobre o homem não cessa antes de um ano. Durante esse período, a esposa morta sentirá ciúmes se ele se aproximar de outra mulher. Depois de um ano, ele tem relações sexuais com uma estranha e dá-lhe um presente. Com o presente vai-se o perigo que ameaçava o homem. Ele recupera a liberdade e toma outra esposa. O mesmo acontece no caso de uma

mulher que fica viúva.

Nas Planícies do oeste, o comportamento no luto distava diametralmente de tal manifestação de aflição. Era uma entrega dionisíaca à dor desinibida. O //82// comportamento todo dessas tribos intensificava o desespero e a revolta que resultam da morte, em lugar de evitá-los. As mulheres feriam-se com faca na cabeça e nas pernas e decepavam seus dedos. Longas filas de mulheres marchavam pelo acampamento depois da morte de alguém importante, com as pernas nuas e ensanguentadas. Elas deixavam o sangue secar na cabeça e nas panturrilhas e não tiravam as crostas. Assim que o corpo era retirado para o sepultamento, tudo o que havia na cabana era jogado no chão e qualquer pessoa podia se apossar desses objetos. Não se considerava que os pertences do morto estivessem contaminados, mas a família desfazia-se de todos os bens do lar porque, na sua dor, não podia ter interesse em coisas que lhe pertenciam nem ver utilidade nelas. Até a cabana era posta abaixo e dada a outrem. A viúva não ficava com nada, exceto a manta que a cobria. Os cavalos preferidos do falecido eram levados até seu túmulo e mortos, enquanto todo mundo pranteava.

Também se esperava e compreendia o excesso de luto individual. Podia ocorrer que depois do enterro a esposa ou uma filha teimasse em ficar junto à tumba, chorando e recusando-se a comer, sem reparar naqueles que tentavam convencê-la a voltar para o acampamento. Uma mulher – na maioria dos casos, mas às vezes um homem – podia sair para se lamuriar sozinha em lugares perigosos e às vezes recebia visões que conferiam poderes sobrenaturais. Em algumas tribos, com frequência, as mulheres iam chorar junto aos túmulos durante anos e, em anos posteriores, nas tardes agradáveis, ainda se sentavam ao lado deles, mas já sem chorar.

O abandono do luto por crianças é particularmente característico. Entre os *dacotas*, os pais podiam expressar o ponto culminante de seu pesar chorando ao entrarem nus no acampamento. Essa era a única ocasião em que uma coisa assim podia acontecer. Um escritor antigo conta sua experiência com outra tribo das Planícies: “Se alguém ofendesse um dos pais nesse período (de luto), a morte do ofensor certamente se seguiria, uma vez que o homem, imerso em profunda dor, procura algo em que descarregar a sua vingança e logo vai à guerra, para matar ou ser morto, tanto faz para ele nessa condição”. Eles buscavam a morte, como os *pueblos* oravam para livrar-se da medonha possibilidade de ela acontecer.

Estas duas atitudes ante a morte são tipos conhecidos de comportamento contrastante e a maioria das pessoas reconhece a compatibilidade de uma ou outra. Os *pueblos* institucionalizaram uma,

os índios das Planícies adotaram a outra. É claro que isto não significa que todo membro de uma família consternada das Planícies do oeste esteja obrigado ao luto violento e descontrolado, nem que os *pueblos*, depois de instruídos a esquecer, limitem-se a experimentar uma aflição como a que se expressa ao quebrar uma escova de cabelo. Mas é verdade que, enquanto numa cultura a pessoa encontra uma dessas emoções já encaminhada, na outra ela se depara com a outra. A maioria dos seres humanos segue pelo //83// caminho que já está pronto na sua cultura. Se podem tomar esse caminho, eles recebem os meios adequados de expressão. Se não podem, enfrentam todos os problemas de quem é anômalo em qualquer lugar.

Há nestas culturas outra situação de morte muito mais provida de técnicas rituais: a situação do homem que matou outro. Os zunhis tratam o assassino do mesmo modo que a um cônjuge sobrevivente, com a diferença de que seu retiro tem lugar na *kiva* cerimonial, supervisionado pelos sacerdotes, e que a supressão do desconforto que pesa resulta de um processo mais elaborado. Consiste na iniciação do homem na sociedade de guerra. Seu retiro, que como o do viúvo envolve permanecer sentado sem se movimentar, sem falar e sem que lhe falem, tomando eméticos e jejuando, é o retiro de sua iniciação na sociedade. Todos os iniciados observam tabus análogos, seja qual for a sociedade, e na cultura zunhi as restrições que recaem no homem que tirou a vida de alguém são consideradas um retiro iniciatório. Ao ser dispensado das restrições, ele assume suas novas responsabilidades sociais como membro da sociedade de guerra. Os chefes guerreiros exercem sua função com vitaliciedade, não apenas na guerra, mas especialmente como guardiães e emissários em ocasiões cerimoniais e públicas. Eles são o braço da lei onde quer que seja preciso fazer acordos formais. São responsáveis pela casa onde os escalpos são guardados e se mostram especialmente eficazes para atrair a chuva.

No curso do cerimonial da dança de guerra, demorado e complexo, o escalpo é o símbolo do homem que foi morto. A cerimônia visa tanto marcar a iniciação do novo membro da sociedade de guerra quanto transformar o escalpo num dos instrumentos sobrenaturais para fazer chover. Deve-se reverenciar o escalpo com a dança e adotá-lo no *pueblo* por meio dos ritos de adoção costumeiros. Em qualquer adoção ou casamento, esses ritos consistem basicamente na lavagem da cabeça do recém-chegado pela mulher mais velha da família do pai. Então, o escalpo também é lavado em água limpa pelas tias do assassino e adotado na tribo seguindo os mesmos procedimentos aplicados ao adotar o iniciado na família da noiva quando do casamento. As preces da dança do escalpo são

muito explícitas. Elas descrevem a transformação do inimigo sem valor num fetiche sagrado do povo e o regozijo com que a nova bênção é recebida.

Pois de fato o inimigo
Ainda que baseado em tolices
Viveu e chegou à maturidade,
Graças às preces de chuva dos sacerdotes do milho,
[Ele se tornou valioso.]
De fato, o inimigo,
Ainda que em sua vida
Tenha sido propenso à falsidade,
Tornou-se alguém capaz de predizer //84//
Como será o mundo,
Como serão os tempos...
Mesmo não tendo valor,
Ele era um ser de água,
Um ser de semente;
Cobiçando as águas do inimigo,
Cobiçando suas sementes,
Cobiçando sua riqueza,
Ansiosamente hás de esperar seus dias[3].
Quando com tua água limpa
Tiveres banhado o inimigo[4],
Quando no pátio pleno de água dos sacerdotes do milho
Ele tiver sido erguido[5],
Todos os filhos dos sacerdotes do milho
Com as séries de canções dos pais
Dançarão por ele.
E quando seus dias terminarem,
Um dia bom,
Um belo dia,
Um dia cheio de grande aclamação,
Com muito riso,
Um bom dia,
Conosco, teus filhos,
Tu passarás.

Portanto, o escalpo passa a ser uma coisa sobrenatural à qual se elevam preces, e o assassino se torna membro vitalício da importante sociedade de guerra.

As culturas dionisíacas lidam com a situação de maneira totalmente diferente. Em muitos casos, elas a transformavam numa crise de terrível perigo. O assassino estava em perigo sobrenatural e, assim como entre os *pimas*, era purificado durante vinte dias, permanecendo sentado num pequeno poço redondo cavado no chão. Era alimentado por um pai cerimonial que se valia de uma lança de dois metros de comprimento, e só ficava livre de seu perigo quando,

de mãos e pés amarrados, era jogado no rio.

Nas planícies do oeste, no entanto, a violência dos índios não incluía estes elementos sobrenaturais. O homem que havia matado outro não era alguém que precisava de salvação, mas sim um vencedor – aliás, o mais invejado dos vencedores. Todo o entusiasmo dionisíaco consumava-se na celebração de um júbilo escancarado, em tripudiar sobre o inimigo que fora derrotado. Era uma ocasião de completa alegria. O grupo que voltava da guerra chegava ao amanhecer, simulando //85// um ataque de surpresa ao acampamento de sua própria tribo, com os rostos enegrecidos em sinal de triunfo,

> [...] disparando suas armas e agitando as lanças onde estavam os escalpos que tinham sido tomados. Empolgadas, as pessoas davam-lhes as boas-vindas com gritos e brados. Tudo era alegria. As mulheres entoavam canções de vitória [...] Na primeira fileira estavam aqueles que haviam [...] narrado façanhas [...] Algumas abraçavam os vitoriosos guerreiros. Anciãos e mulheres cantavam canções que mencionavam seus nomes. Os parentes daqueles que cavalgavam na primeira fileira [...] demonstravam sua alegria presenteando amigos ou pessoas pobres. A multidão toda podia ir até onde algum valente ou o pai dele morava e dançar em sua honra. Com frequência preparavam-se para dançar a noite inteira, e talvez para continuar nessa dança por dois dias e duas noites.

Todos participavam da dança do escalpo, mas não se tratava de um acontecimento religioso. Nenhum feiticeiro oficiava. Em razão de seu caráter social, a celebração ficava aos cuidados de homens-mulheres, travestis que haviam adotado a vida feminina e eram reconhecidos nesta tribo como casamenteiros e “boa companhia”. Eles convocavam para as danças e portavam os escalpos. Velhos e mulheres saíam como palhaços, e alguns até se fantasiavam para representar aos guerreiros cujos escalpos eram o ponto central da cerimônia.

Quem quer que tenha visto as duas danças percebe claramente o que as diferencia: a dança do escalpo dos *pueblos*, com seus grupos formais seguindo um programa equilibrado diante do complicado altar montado no chão com os grandes conjuntos medicinais de guerra, e a dança do escalpo do *cheyene*, com seu vigor físico e sua celebração do orgulho da vitória, sua imitação dos movimentos da luta corpo a corpo, sua satisfação por ter descoberto que é o melhor homem.

Na dança dos *pueblos* tudo é sobriedade e ação em grupo, como corresponde numa ocasião em que se dissipa a nuvem que paira

sobre o assassino, introduzindo-o em uma sociedade importante e valiosa e instalando o escalpo de um inimigo irrelevante no lugar de um dos entes sobrenaturais fazedores de chuva. Na dança das Planícies, mesmo que os dançarinos saiam em grupos, cada um deles dança um solo, seguindo sua inspiração para exprimir a glória do encontro físico mediante cada movimento de seu corpo exercitado. É tudo individualismo, tudo exultação e triunfo.

A postura apolínea dos *pueblos* com relação à morte não pode condenar a morte de parentes nem a matança de inimigos; quando muito, ela pode transformá-las em fonte de graças e proporcionar meios para superá-las com o mínimo de violência. No seio do grupo, é raríssimo o homicídio, o ato de tirar a vida, tanto que dificilmente há sequer relatos dos que se tenha lembrança, mas se um caso acontece, ele é resolvido sem espalhafato mediante um pagamento acertado //86// entre os grupos aparentados. Todavia, tirar a própria vida é totalmente ilegal. O suicídio é um ato violento demais, mesmo nas suas formas mais acidentais, para ser considerado pelos *pueblos*. Eles não fazem ideia do que isso possa ser. Quando instados a narrar episódios desse tipo, os zunhis falam de um homem a quem se ouvira dizer que gostaria de morrer com uma bela mulher. Certo dia, ele foi chamado para curar uma mulher doente, e seu remédio consistia em mastigar uma de suas plantas medicinais silvestres. Acharam-no morto na manhã seguinte. Isto é o mais próximo que eles conseguem chegar da ideia de tal ato, sem que lhes ocorra que ele possa ter tirado sua própria vida. A história deles é apenas a de um homem cuja morte aconteceu como ele dissera desejar que acontecesse.

A situação que para nós se equipara à prática do suicídio existe apenas em lendas. Eventualmente, uma esposa abandonada pede aos apaches que venham dali a quatro dias para destruir o *pueblo* e, portanto, matar seu esposo e a amante dele. Ela asseia-se ritualmente e veste suas melhores roupas. Na manhã do dia marcado, ela sai para receber os inimigos e ser a primeira a cair pelas mãos deles. Isto certamente entra na categoria do que chamamos de suicídio, mas os *pueblos* só concebem a vingança ritual. “É claro que não faríamos isso agora”, dizem; “ela foi malvada”. Eles não enxergam além do fato do desejo de vingança da mulher. Ela estava destruindo as possibilidades de felicidade de seus vizinhos de aldeia, das quais se sentia excluída. Estava estragando, em especial, o prazer recém-descoberto do marido. Quanto ao resto da história, os zunhis realmente não o imaginam, pois é alheio à experiência deles, como o mensageiro sobrenatural de que ela se vale para enviar sua mensagem aos apaches. Quanto mais detalhadamente se explica aos zunhis a prática do suicídio, mais gentis e sorridentes eles são na sua incredulidade.

Os brancos fazem coisas muito esquisitas mesmo, mas esta é a mais engraçada de todas.

Por sua vez, os índios das Planícies deram ao conceito de suicídio uma dimensão muito maior da que nós lhe damos. Em muitas tribos o homem que não via pela frente nada que lhe parecesse mais atrativo podia fazer uma promessa de suicídio de um ano. Ele vestia um emblema especial, uma estola de pele de veado de dois metros e meio de comprimento. No extremo da estola, na parte que era arrastada pelo chão, havia uma fenda comprida. Quando o promitente ocupava seu lugar prometido à frente de sua operação de guerrilha, uma estaca era cravada através da fenda em sua insígnia, prendendo-o na sua posição. Ele não podia recuar. Podia avançar, uma vez que, obviamente, a estaca não tolhia seu movimento. Todavia, se seus companheiros retrocediam, ele devia permanecer em sua posição na linha de frente. Se morria, ao menos tinha morrido em meio aos combates que o deleitavam. Se sobrevivia após um ano, pelo fato de ter cortejado a morte ele conquistava todos os tipos de reconhecimento que os índios das Planícies prezavam. No fim da sua vida, quando os grandes homens narravam suas //87// proezas em público, nos constantes concursos de jactância, ele podia mencionar suas façanhas e o ano de sua promessa. Podia usar os pontos que ganhasse para ingressar em sociedades e tornar-se chefe. Mesmo alguém que não desesperasse da vida talvez se visse tentado pelas honras que poderia alcançar dessa maneira, a ponto de fazer a promessa. Também podia ocorrer que uma sociedade tentasse comprometer um membro relutante. Por certo, a promessa do guerreiro não era a única conduta reconhecida como suicídio nas Planícies. Não era um fato comum como em algumas regiões primitivas, mas as histórias de suicídio por amor ressurgem com frequência. Estes povos compreendiam bem o gesto violento de despojar-se da própria vida.

O ideal apolíneo se expressa ainda de outra maneira nas instituições dos *pueblos*. Eles não desenvolvem culturalmente nenhum assunto que envolva terror ou perigo. Não há neles a inclinação dionisíaca a criar situações prejudiciais e medonhas. Tais excessos são muito comuns no luto em toda parte do mundo – o enterro é uma orgia de terror, não de pesar. Nas tribos australianas, os parentes mais próximos dão socos no crânio do falecido até esmigalhá-lo, para que ele não os incomode. Quebram-lhe os ossos das pernas para que o espírito não os persiga. Em Isleta, no entanto, a costume é quebrar a escova de cabelo, em lugar dos ossos do cadáver. Os navajos, povo mais próximo aos *pueblos*, queimam a cabana do falecido e tudo que houver dentro dela. Nenhum pertence do morto pode passar por

acaso às mãos de outra pessoa. Está contaminado. Entre os *pueblos*, apenas o arco e a flecha e o *mili* – a perfeita espiga de milho que é o fetiche do feiticeiro – são enterrados com o morto, depois de retirar do *mili* todas as suas valiosas plumas de arara. Eles não jogam fora absolutamente nada. Na cultura dos *pueblos*, todas as instituições ligadas à morte são simbólicas do fim da vida do homem em questão, não das precauções contra a contaminação de seu cadáver nem contra a inveja e a vingança de seu espírito.

Algumas civilizações encaram todas as crises da vida como situações de terror. Nascimento, início da puberdade, casamento e morte são sempre ocasiões para esse tipo de comportamento. Os *pueblos* não acrescentam terror na morte nem nas outras ocasiões. Seu modo de lidar com a menstruação é especialmente surpreendente porque à volta deles há tribos que têm casinhas para a mulher menstruada em todos os acampamentos. Em geral, a mulher tem de cozinhar sua comida, usar seus próprios pratos e isolar-se completamente. Mesmo na vida do lar, seu contato é maculador, e, se ela tocar nos utensílios do caçador, eles perdem a sua serventia. Os *pueblos* não só não têm choças para a menstruação, como não cercam as mulheres de precauções quando elas menstruam. Os períodos menstruais não fazem diferença alguma na vida das mulheres.

A situação de grande medo nas tribos circundantes é sua instituição de bruxaria. Geralmente se reserva o termo “bruxaria” para descrever práticas africanas //88// ou melanésias, mas o medo, a suspeita e a malcontrolada oposição ao feiticeiro na América do Norte – do Alasca até os *pimas* do sudoeste, passando pelo povo *shoshone* na Grande Bacia e amplamente associados com a Sociedade Midewiwin no leste – são por certo elementos característicos da bruxaria. Toda sociedade dionisíaca preza o poder sobrenatural não só porque ele é vigoroso, mas também porque é perigoso. O impulso comum a tirar proveito de experiências perigosas tinha livre expressão na atitude tribal com relação ao feiticeiro. Concretamente, ele tinha mais poder para prejudicar do que para ajudar. O povo encarava-o com um misto de temor, ódio e suspeita. Sua morte não podia ser vingada e, se ele falhava nas suas curas e era objeto de suspeita, comumente acabava sendo morto pelo povo.

Os mojaves, uma tribo não *pueblo* do sudoeste, levavam essa postura ao extremo. “É da natureza dos médicos matarem pessoas deste modo, como é da natureza das águias matarem passarinhos para viver”, dizem. As pessoas mortas por um feiticeiro ficavam em poder dele na vida após a morte. Elas formavam seu bando. Obviamente, era do interesse dele ter um grupo grande e rico. Um

feiticeiro podia dizer abertamente *“Ainda não quero morrer porque não tenho pronto um bando grande o bastante”*. Com mais um pouco de tempo, ele teria sob seu domínio um grupo do qual pudesse se orgulhar. Daria uma vara a um homem como símbolo e diria *“Tu não sabes que eu matei seu pai?”* Ou, falando para uma pessoa doente, *“Sou eu quem está te matando”*. Com isso ele não queria dizer que estava usando veneno nem que matara o pai do moço com uma faca. Tratava-se de assassínio sobrenatural, uma situação clara e evidente de culpa e terror.

Fatos como esses são inimagináveis para os zunhis. Seus sacerdotes não são objeto de ódio dissimulado e suspeição. Eles não incorporam os duplos aspectos do poder sobrenatural, que são uma característica dionisíaca, de sorte a terem de, ao trazer a morte, salvar da doença. Mesmo as ideias sobre feitiçaria que são hoje onipresentes nos *pueblos*, embora estejam repletas de detalhes europeus, não constituem uma verdadeira situação de bruxaria. A feitiçaria dos zunhis não é o exercício da ambição de poder sobrenatural de um homem ousado. Eu duvido que alguém tenha técnicas de bruxaria específicas das quais faça uso habitual. Todas as descrições de condutas desse tipo são folclóricas, como a do bruxo que deixa os próprios olhos num nicho na parede e os substitui pelos olhos de uma coruja. Não se trata dos detalhes horripilantes de maldade efetivamente praticada que são característicos de outras regiões. Para os *pueblos*, a feitiçaria é um complexo de castração, como muitas das suas situações. Eles nutrem vagas suspeitas uns dos outros e, se um homem é objeto de suficiente aversão, seguramente o acusarão de feitiçaria. As imputações de feitiçaria não interessam em casos de morte comum. Só quando há epidemia é que eles perseguem os feiticeiros, pois a angústia geral se expressa desta forma. Eles não fazem do poder de seus homens santos uma situação de terror dominante. //89//

Portanto, os *pueblos* não cultivam o excesso de forma alguma, não toleram a violência, não se entregam ao exercício da autoridade nem gostam de situações em que se veem sozinhos. Não há entre eles nenhuma das situações mais prezadas pelos dionisíacos. Todavia, eles têm uma religião de fertilidade, e nós consideramos os cultos de fertilidade dionisíacos por definição. Dionísio era o deus da fertilidade e na maior parte do mundo não há razão para separarmos os dois traços: a busca do excesso e o culto do poder procriador amalgamaram-se reiteradamente nos cantos mais distantes. Logo, o modo de os *pueblos* apolíneos praticarem esse mesmo culto de fertilidade torna duplamente vívidos os princípios básicos de sua vida.

A imensa maioria de suas cerimônias de fertilidade dispensa o uso

do simbolismo sexual. Para induzir a chuva, eles repetem monotonamente a dança que faz as nuvens cobrirem o céu. A produtividade do milharal é garantida enterrando objetos que se tornaram poderosos por terem sido depositados nos altares ou usados por personificações sobrenaturais. O simbolismo sexual manifesta-se muito mais no vizinho *pueblo* de Hopi do que em Zunhi. Em Hopi é muito comum o uso cerimonial de pequenos cilindros negros associados com anéis ou rodinhas de junco. Os cilindros são um símbolo masculino e os anéis, feminino. Eles são amarrados juntos e lançados no manancial sagrado.

Na Cerimônia da Sociedade Flautista, um garoto vem com duas meninas para trazer chuva, depois de ele ter recebido um cilindro e cada uma delas um anel de junco. No último dia da cerimônia, acompanhadas por certos sacerdotes, estas crianças levam esses objetos até o manancial sagrado, onde os lambuzam com a lama fértil extraída do fundo do manancial. Em seguida, a procissão empreende o retorno para o *pueblo*. Quatro pinturas como as usadas nos altares foram feitas no chão ao longo do caminho de volta, e as crianças avançam à frente dos demais, o garoto jogando seu cilindro e as meninas jogando seus anéis de junco sobre todas as pinturas sucessivamente. Finalmente, os objetos são depositados no santuário de dança na praça. É um ato digno e sóbrio, extremamente formal e isento de emotividade.

Este tipo de simbolismo sexual cerimonial é usado constantemente em Hopi. É especialmente habitual nas danças das sociedades de mulheres – aliás, em Zunhi não há sociedades de mulheres. Em uma destas cerimônias, enquanto as moças dançam em roda, levando pés de milho nas mãos, quatro donzelas saem vestidas de homem. Duas delas representam arqueiros e duas representam lanceiros. Cada arqueiro tem um feixe de ramos de videira, arco e flecha e avança atirando suas flechas no feixe de videira. Cada lanceiro tem uma vara comprida e um anel e arremessa a lança dentro do aro em rotação. Ao chegarem à roda de dança, eles atiram as lanças e os aros sobre os dançarinos dentro do círculo. Depois eles jogam bolinhas de fubá umedecido do centro da roda de dança para os espectadores, que disputam para apossar-se delas. O simbolismo é sexual e o objetivo é a fertilidade, mas o comportamento é diametralmente oposto ao do culto de Dioniso. //90//

Este tipo de simbolismo não vicejou entre os zunhis. Eles têm corridas cerimoniais que, como sempre nos *pueblos*, têm a fertilidade por objetivo. Uma delas é entre homens e mulheres, os homens num extremo com suas varas de chutar, as mulheres no outro com seus aros, nos quais vão dando pontapés, como os homens fazem com as

varas. Às vezes as mulheres competem nestas corridas com os palhaços mascarados. Em todos os casos, elas devem ganhar, pois do contrário a corrida seria inútil. No Peru, quando se realizavam corridas similares com o mesmo fim, todos os homens corriam nus e estupravam as mulheres que conseguiam dominar. A petição simbolizada é a mesma em Zunhi e no Peru, mas a dos zunhis é uma versão apolínea do simbolismo dionisíaco do Peru.

Contudo, nem sequer em Zunhi a associação de libertinagem com cerimonial de fertilidade não está totalmente ausente. Em duas ocasiões – na caçada de coelho cerimonial e na dança do escalpo – a permissividade é consentida na medida em que se diz que as crianças concebidas nessas noites são excepcionalmente vigorosas. Há um relaxamento da habitualmente estrita proteção às meninas, na atitude de "os rapazes são assim mesmo". Não há promiscuidade nem indício de algo orgíaco. Além disto, diz-se que o grupo de culto do conjunto medicinal que controla a neve e o tempo frio mantivera certas práticas quando, durante uma noite, os sacerdotes do conjunto recebiam amantes e coletavam uma polegada de turquesas dessas parceiras para aprimorar os enfeites do conjunto. A prática não mais existe e não se pode saber até que ponto se admitia a libertinagem.

O sexo não é bem-compreendido nos *pueblos*. Ele é objeto de escassa atenção realista, ao menos em Zunhi, além de haver uma tendência – aliás, bastante comum em nosso contexto cultural – a explicar o simbolismo sexual mediante alguma substituição inadequada. Os *hopis* dirão que as rodas e os cilindros por eles utilizados em simbolismo sexual constante e específico representam os rolinhos de argila que a chuva forma nos leitos secos dos rios. Dizem que o ato de atirar flechas nos feixes de palha de milho representa o raio atingindo o milharal. Deparamo-nos com substituições ainda mais despropositadas nas explanações dos informantes mais sinceros. Trata-se de uma justificação inconsciente que eles levam ao extremo do absurdo.

Uma justificação semelhante parece ter apagado todo vestígio dos relatos cosmológicos da origem do universo no ato sexual. Apenas cinquenta anos atrás, Cushing registrou em Zunhi uma referência a esse relato, que é cosmologia fundamental das tribos *yuma* do sudoeste e conhecida em muitas regiões próximas. O sol coabitou com a terra, de cujo útero saiu a vida, os objetos inanimados que os homens usam, bem como os próprios homens e os animais. Desde a época de Cushing, mitos sobre a origem colhidos em diferentes sociedades e sacerdócios e entre leigos zunhis ainda sustentam que a vida começa no quarto mundo subterrâneo, mas sem reconhecê-lo como o útero da terra onde o pai do céu despertou a vida. A

imaginação dos zunhis não aponta nessa direção. //91//

A postura quanto ao sexo em Zunhi assemelha-se a certos padrões que nós chamamos de puritanos na nossa civilização, mas os contrastes são tão notáveis quanto as semelhanças. A postura puritana quanto ao sexo decorre do fato de considerá-lo como pecado, mas os zunhis não têm senso de pecado. Eles não conhecem o pecado no sexo nem em qualquer outra experiência. Não sofrem complexos de culpa nem veem o sexo como uma série de tentações às quais se deve resistir com dolorosa força de vontade. Desprezam a castidade como modo de vida e, em suas lendas, ninguém é criticado com maior aspereza que as moças orgulhosas que rejeitam o casamento. Elas ficam em casa e trabalham, evitando as ocasiões em que deveriam ser justamente admiradas pelos moços. Todavia, os deuses não tomam as medidas que teriam de tomar na ética puritana. Eles descem e, apesar dos obstáculos, conseguem dormir com elas e instruí-las no prazer e na humildade. Por estes "amáveis meios disciplinares" eles fazem com que a moça aceite no casamento a digna felicidade dos mortais.

As cordiais relações entre os sexos são apenas um aspecto das cordiais relações com seres humanos. Onde nós fazemos uma distinção elementar, eles elogiam dizendo *"Todos gostam dele. Ele vive mexendo com mulheres"* ou criticam alegando que *"Ninguém gosta dele. Ele nunca mexe com mulheres"*. O sexo é um incidente na vida feliz.

As ideias cosmológicas dos zunhis são outra das formas de expressão de seu espírito extraordinariamente coerente. Eles projetam no outro mundo a mesma ausência de veemência, de conflito e de perigo que institucionalizaram neste mundo. Nas palavras da Dra. Bunzel, os seres sobrenaturais "não têm animosidade contra o homem. Visto que eles podem recusar seus dons, para garantir a ajuda deles é preciso recorrer a oferendas, orações e práticas mágicas". Mas não se trata de apaziguar forças malignas. Esta ideia é estranha aos zunhis. Eles entendem que os seres sobrenaturais gostam daquilo que os homens gostam, e, se os homens gostam de dançar, os seres sobrenaturais também vão gostar. Portanto, eles trazem os seres sobrenaturais de volta para dançar em Zunhi usando suas máscaras, saem com os conjuntos medicinais e "dançam com eles". Isto lhes dá prazer. Até com o milho armazenado no celeiro se deve dançar. "Durante o solstício de inverno, quando todos os grupos rituais realizam suas cerimônias, os chefes de família seguram uma cesta com seis espigas de milho perfeitas e cantam para elas. Isto é chamado de 'dançar com o milho' e o propósito é que o milho não se sinta desprezado na temporada cerimonial." Assim, também a grande

Dança do Milho, hoje não mais realizada, culminava neste divertimento que assim podia ser compartilhado com as espigas de milho.

Diferentemente de nós, eles não concebem o universo como um embate entre o bem o mal. Eles não são dualistas. A noção europeia de feitiçaria teve de passar por uma curiosa transformação ao ser adotada pelos *pueblos*. Para eles, ela não resulta de uma majestade satânica que se opõe a um bom Deus. Eles //92// adaptaram-na no seu próprio esquema, e o poder do feiticeiro não é suspeito por ser conferido pelo diabo, mas porque ele "monta" em quem o possui e, uma vez assumido, não pode ser abandonado. Qualquer outro poder sobrenatural é assumido para a ocasião que o requer. Plantar varetas de oração e observar os tabus é indicação de que se está a lidar com coisas sagradas. Quando a ocasião passa, o homem procura as irmãs do pai para que lavem sua cabeça, e volta à condição secular. Em outros casos, um sacerdote devolve seu poder a outro sacerdote para que repouse até ser necessário novamente. A ideia e as técnicas de supressão do caráter sagrado são tão familiares para eles quanto o eram as de eliminação de maldições na época medieval. A feitiçaria dos *pueblos* não oferece técnicas para alguém se livrar do poder sobrenatural. Não é possível se desfazer do elemento que está além do natural, por isso a feitiçaria é má e ameaçadora.

Temos dificuldade em afastar nossa concepção do universo como luta entre o bem e o mal e vê-lo como os *pueblos* o veem. Eles não veem as estações e a vida do homem como uma corrida da vida contra a morte. Vida e morte estão sempre presentes. Morte não é negação de vida. As estações sucedem-se diante de nós, e o mesmo acontece com a vida humana. A postura dos *pueblos* não implica "resignação nem subordinação ao desejo de uma força superior, mas o senso de unicidade do homem com o universo". Quando oram, eles dizem aos seus deuses,

> Seremos uma só pessoa.

Trocam palavras de relacionamento íntimo com eles:

> Sustentando teu país,
> Sustentando teu povo,
> Tu te sentarás em silêncio por nós.
> Como filhos um do outro
> Sempre ficaremos.
> Meu filho,
> Minha mãe[6],

Segundo minhas palavras
Ainda assim pode ser.

Eles falam de trocar respiração com seus deuses:

Ao longe de todos os lados
Tenho como pais sacerdotes que vivificam[7]
Pedindo sua respiração de velhice,
Sua respiração de água,
Sua respiração de sementes, //93//
Sua respiração de riquezas,
Sua respiração de fecundidade,
Sua respiração de fortaleza de espírito,
Sua respiração de poder,
Sua respiração de toda boa sorte de que eles são dotados,
Pedindo sua respiração,
Recebendo sua respiração em nossos corpos[8] cálidos,
Nós contribuiremos para tua respiração[9].
Não desdenhes a respiração de teus pais,
Mas acolhe-a em teu corpo...
Para chegarmos ao fim de nossas estradas juntos.
Que meu pai te dê vida;
Que tua estrada se realize.

A respiração dos deuses é a respiração deles e é compartilhando que tudo se alcança.

Do mesmo modo que sua versão da relação do homem com outros homens, a versão dos *pueblos* para a relação do homem com o cosmo não admite o heroísmo nem a vontade de superar obstáculos. Ela não atribui santidade alguma àqueles que,

Lutando, lutando, lutando,
Morrem jogados contra o muro.

Ela tem suas virtudes, que são notavelmente estáveis. Aquelas que são inadequadas foram banidas de seu universo pelos *pueblos*. Numa pequena, embora antiga ilha cultural da América do Norte, eles fizeram uma civilização cujas formas são determinadas pelas escolhas típicas dos apolíneos, para quem todo prazer está na formalidade e cujo estilo de vida é o da moderação e da sobriedade. //94//

[1] “O Meio”, nome cerimonial de Zunhi, o centro do mundo.

[2] Isto é, o povo de Zunhi.

[3] Da dança do escalpo.

[4] Rito de adoção, consiste na lavagem do escalpo.

[5] No poste de escalpos na praça.

[6] Aqui os deuses são tratados como filhos e também como pais de mortais.

[7] Seres sobrenaturais; deuses.

[8] O do feiticeiro.

[9] A do paciente.

V
Dobu

A Ilha de Dobu faz parte do grupo d'Entrecasteaux, próximo à costa da Nova Guiné. Os dobuanos são um dos povos mais meridionais da Melanésia norocidental, região mais conhecida pelas muitas publicações do Dr. Bronislaw Malinowski sobre as Ilhas Trobriand. Os dois grupos de ilhas são tão próximos que o povo de Dobu navega para as Trobriand em expedições comerciais. Mas são povos de diferente meio ambiente e diferente temperamento. As Trobriand são ilhas de terras baixas e férteis onde se vive com facilidade e abundância. O solo é rico e as águas calmas das lagoas estão repletas de peixes. Por sua vez, as Ilhas Dobu são afloramentos vulcânicos rochosos que abrigam escassos bolsões de solo e proporcionam pouca pesca. A população pressiona fortemente os recursos possíveis, embora as pequenas aldeias espalhadas não tenham contado com mais de vinte e cinco habitantes em seus tempos mais prósperos e estejam reduzidas à metade, ao passo que a densa população das Trobriand vive confortavelmente em grandes comunidades pouco distantes. Os dobuanos são presa fácil para todos os brancos que contratam mão de obra na região. Diante do risco de passarem fome em casa, eles se dispõem a trabalhar como aprendizes; acostumados a uma alimentação ruim e escassa, as rações que recebem como operários não provocam motins entre eles.

Mas a reputação dos dobuanos nas ilhas vizinhas não diz respeito à sua pobreza. Eles têm fama de ser perigosos. São considerados mágicos que possuem poder diabólico e guerreiros que não hesitam em praticar nenhuma perfídia. Algumas gerações atrás, antes da intervenção dos brancos, eles eram canibais, e isso numa região onde muitos povos não comem carne humana. São os selvagens temidos e suspeitos das ilhas que os circundam.

Os dobuanos certamente merecem a fama que seus vizinhos lhes atribuem. São indisciplinados e traiçoeiros. Cada homem é inimigo de todos os outros. Eles carecem de uma organização que funcione sem sobressaltos, como a dos trobriandeses, que é dirigida por chefes muito respeitados e enseja contínuas trocas pacíficas de bens e privilégios. Dobu não tem chefes. Tampouco tem organização política, por certo. A rigor, não tem legalidade alguma. Não porque os dobuanos //95// vivam num estado de anarquia, como o "homem

natural” de Rousseau ainda não tolhido pelo Contrato Social, mas porque as formas sociais que vigoram em Dobu estimulam a malevolência e a perfídia, fazendo delas as virtudes reconhecidas da sua sociedade.

Todavia, nada mais longe da verdade do que enxergar em Dobu um estado de anarquia. A organização social dobuana consiste em círculos concêntricos, dentro de cada um dos quais há determinadas formas tradicionais de hostilidade que são permitidas. Ninguém faz justiça pelas próprias mãos, exceto para pôr em prática as hostilidades culturalmente permitidas dentro do grupo específico correto. O maior agrupamento funcional dobuano é uma localidade que tem nome e é formada por quatro a vinte aldeias. É uma unidade bélica que está em situação de permanente hostilidade internacional com toda outra localidade similar. Antes da chegada do controle branco, homem algum se aventurava numa localidade estrangeira se não fosse para matar e atacar de surpresa. Mas há um serviço que as localidades requerem uma de outra. Em casos de morte e doença grave, quando é preciso descobrir por adivinhação quem é a pessoa responsável, recorre-se a um adivinho de uma localidade inimiga. Assim, os adivinhadores da localidade não são chamados para enfrentar os perigos próprios de descobrir um culpado, optando-se por recorrer a um praticante a quem a distância dá certa imunidade.

Aliás, o perigo atinge seu nível mais alto dentro da própria localidade. Aqueles que compartilham a mesma praia e aqueles que seguem juntos a mesma rotina cotidiana é que causam dano sobrenatural e real uns aos outros. Eles destroem a colheita do outro, atrapalham suas trocas econômicas, causam doença e morte. Todo mundo tem magia para esses fins e se vale dela em todo momento, como veremos. A magia é indispensável para as transações dentro da própria localidade, mas acredita-se que sua influência não persiste fora do círculo conhecido de aldeias da pessoa que a pratica. As pessoas com quem alguém se relaciona diariamente é que são os feiticeiros e bruxos que ameaçam seus interesses.

No centro deste grupo local, contudo, há um grupo cujos membros devem ter diferente comportamento. Pode-se recorrer a ele em qualquer momento da vida. Não é a família, pois não inclui o pai nem seus irmãos e irmãs nem os próprios filhos do homem. É o grupo sólido que é indissolúvel da linha materna. Em vida, eles possuem jardins e moradias numa aldeia comum. Ao morrerem, são enterrados num lote comum em terra ancestral. No centro de toda aldeia há um cemitério repleto de arbustos de cróton, com suas folhas brilhantes. Nele jaz a linhagem materna da mãe da pessoa, homens e mulheres que foram donos da aldeia e agora estão enterrados ali no centro. Ao

redor do cemitério se agrupam as casas construídas sobre estacas dos donos vivos, a linha matrilinear. Dentro deste grupo há herança e cooperação. Ele é chamado de “leite da mãe”, o *susu*, consistindo na linha feminina de descendência e nos irmãos destas mulheres em //96// cada geração. Os filhos destes irmãos não estão incluídos – eles pertencem às aldeias de suas mães, grupos com os quais geralmente há grande antagonismo.

O *susu* vive – frequentemente com um *susu* de parentesco próximo – em sua própria aldeia, cuja privacidade é observada com rigor. Não existe o ir e vir informal em Dobu. Uma trilha contorna os arredores de cada aldeia, e é por ela que trafegam as pessoas autorizadas a chegarem tão perto do povoado. Como veremos depois, os filhos dos homens dessa aldeia não têm sequer este direito de aproximação depois da morte de seus pais. Enquanto o pai deles vive ou quando se trata da aldeia de seus cônjuges, eles podem entrar mediante convite. Todos os demais têm de passar contornando pela trilha e não podem parar. Nem mesmo cerimônias religiosas, festejos de colheita ou iniciações tribais são motivo para as pessoas se reunirem indiscriminadamente, uma vez que Dobu não se especializa nesse tipo de acontecimento. No centro da aldeia, o cemitério ocupa o lugar da praça aberta de dança pública dos trobriandeses. Sendo muito receosos dos perigos de lugares estranhos, os dobuanos não se afastam para participar de práticas sociais ou religiosas. Também receiam demais da bruxaria dos invejosos para tolerar a presença de estranhos em sua cidadela.

Obviamente, o casamento deve ser com alguém de fora desse círculo confiável. Como fica dentro da localidade, acaba por aliar duas aldeias que nutrem intensa e mútua inimizade. O casamento não resulta em mitigação alguma da hostilidade. Desde seu início, as instituições que o cercam favorecem o conflito e a antipatia entre os dois grupos. O que lhe dá origem é um ato hostil da sogra. Ela se planta na porta de sua casa, onde o rapaz está dormindo com sua filha, e ele é capturado para a cerimônia pública de esponsais. Antes disto, desde a puberdade, o rapaz dormiu todas as noites nas casas de diversas moças solteiras. Pelo costume, sua própria casa está fechada para ele. Ele evita o envolvimento por vários anos, fazendo sexo à vontade e saindo da casa bem antes do amanhecer. Quando finalmente cai na armadilha, geralmente é porque está cansado de perambular e resolveu ter uma companheira mais constante. Ele para de tomar o cuidado de acordar cedo. Todavia, nunca se considera que ele esteja pronto para assumir as indignidades do casamento e, portanto, a situação lhe é imposta pela velha bruxa que fica na porta, sua futura sogra. Ao verem aquela mulher velha imóvel na porta, os

aldeões, da linhagem maternal da moça, se reúnem para ver o casal descer e sentar-se sobre uma esteira no chão. Os aldeões ficam olhando para eles durante meia hora e depois se dispersam aos poucos, apenas isso; o casal está formalmente unido em matrimônio.

Dali em diante, o jovem tem de lidar com a aldeia de sua esposa. A primeira exigência diz respeito a seu trabalho. De imediato, a sogra lhe dá uma cavadeira e ordena: “Agora trabalhe”. Ele deve fazer uma horta sob a vigilância de seus sogros. Enquanto eles cozinham e comem, ele deve continuar a trabalhar, pois não //97// pode comer em presença deles. Tem a obrigação de cumprir uma dupla tarefa, uma vez que, ao terminar o trabalho na plantação de inhame do sogro, ainda cultivar sua própria horta na terra de sua família. Seu sogro vê amplamente satisfeita a sua vontade de poder e desfruta muito do domínio que exerce sobre o genro. Esta situação continua por um ano ou mais. O rapaz não é único a ficar preso nesta ocupação, pois seus parentes também estão cheios de obrigações. Para os irmãos, é tão pesado o fardo de fornecer o necessário para a horta e objetos de valor para o presente de casamento que, hoje em dia, os jovens preferem fugir à imposição, quando o irmão se casa, indo trabalhar como aprendizes para os brancos contratadores de mão de obra.

Quando finalmente conseguem acumular os objetos de valor para o casamento, os membros do *susu* do noivo levam tudo formalmente para a aldeia da noiva. A comitiva é formada pelos irmãos e irmãs do noivo, sua mãe e os irmãos e irmãs dela. O pai do noivo fica de fora, como os maridos e as esposas dos integrantes da comitiva e os filhos de todos os homens. Eles entregam os presentes ao *susu* da noiva. Não há, porém, nenhum gesto amigável entre os dois grupos. A comitiva da noiva espera a do noivo no extremo mais distante da sua aldeia ancestral. Os visitantes ficam ali, perto da sua própria aldeia. Cada grupo parece empenhado em mostrar que não liga para a existência do outro. Se forçados a reparar na outra comitiva, eles olham com ferocidade.

Todos os movimentos do jogo do casamento são controlados com similar formalidade estrita. O *susu* da noiva deve ir à aldeia do noivo e varrê-la formalmente de cabo a rabo, levando também uma quantidade considerável de alimento cru como presente. No dia seguinte, os parentes do noivo voltam trazendo inhame em retribuição. A cerimônia de casamento em si consiste em que o noivo receba um bocado de comida da sogra, na aldeia dela, e a noiva, do mesmo modo, receba comida de sua sogra na aldeia de seu marido. Numa sociedade em que comer juntos é uma das intimidades institucionalizadas, esse rito é absolutamente apropriado.

Isto porque o casamento estabelece um novo grupo no qual a

intimidade e os interesses comuns são respeitados. Dobu não resolve seus problemas conjugais ignorando as alianças matrimoniais, como muitas tribos da Nova Guiné holandesa onde os clãs também são fortes. Nessas tribos, os membros da linha maternal vivem juntos, colhem juntos e compartilham empreendimentos econômicos. Os maridos das mulheres visitam-nas em segredo à noite ou na mata. Eles são “maridos visitantes” e não perturbam a autossuficiência da linha matrilinear.

Em Dobu, no entanto, marido e mulher dividem um quarto e o ciúme resguarda sua privacidade em sua própria casa. O casal também fornece hortaliças para seu consumo e o dos filhos em comum. Todavia, Dobu tem de enfrentar problemas dificílimos para atender a estes dois requisitos, que parecem tão elementares //98// às pessoas criadas na civilização ocidental. Suas lealdades mais sólidas concentram-se no *susu*. Se o casal há de receber uma casa e uma horta particulares invioláveis, em quais terrenos e sob quais olhares hostis deverão ficar, os do *susu* da esposa ou os do *susu* do marido? O problema se resolve com bastante lógica, mas de um modo compreensivelmente incomum. Desde o casamento até a morte, o casal vive alternadamente um ano na aldeia do marido e um ano na aldeia da esposa.

Em anos alternados, um cônjuge tem o respaldo de seu grupo e controla a situação. Nos outros anos, esse cônjuge é um estrangeiro tolerado que deve retrair-se diante dos donos da aldeia de seu par. Esta brecha divide as aldeias dobuanas em dois grupos sempre mutuamente opostos: por um lado, aqueles que fazem parte da linhagem matrilinear e são chamados de Donos da Aldeia; por outro, aqueles que são casados nessa linhagem, os filhos dos donos de sexo masculino. O primeiro grupo é sempre dominante e pode deixar em desvantagem aqueles que apenas residem durante o ano em razão das exigências da vida conjugal. Os donos formam uma frente firme, enquanto o grupo dos forasteiros tem escassa coesão. O dogma e a prática de Dobu se opõem à união de duas aldeias mediante muitas alianças matrimoniais. Quanto mais espalhadas entre as diversas aldeias estiverem essas alianças, mais entusiástica é a sua aprovação. Portanto, os esposos que ingressam pelo casamento não têm laços de fidelidade a um *susu* comum. Há também uma categoria totêmica que transcende os laços da “localidade”, mas em Dobu ela é uma classificação vazia, que não tem função nem importância e não precisa ser considerada, pois não associa realmente aos indivíduos isolados que se incorporam à aldeia pelo casamento.

Mediante todos os meios tradicionais ao seu dispor, a sociedade

dobuana exige que, durante o ano que passa na aldeia do cônjuge, o esposo que está em território estrangeiro desempenhe um papel de humilhação. Todos os donos da aldeia podem chamá-lo por seu nome, mas ele não pode pronunciar o nome de nenhum deles. Por diversas razões, o uso dos nomes pessoais não é comum em Dobu como em nossa civilização, mas quando uma pessoa os usa, isto significa que ela pode tomar consideráveis liberdades. Isto indica prestígio com relação à pessoa mencionada. Quando a aldeia faz ou recebe presentes de esponsais, na troca de presentes de casamento que se repete ano após ano ou quando ocorre uma morte, o esposo incorporado mediante casamento e que reside ali nesse ano deve ausentar-se. É um eterno forasteiro.

Todavia, das indignidades que a situação desse cônjuge impõe, essas são as menores. Há tensões de maior importância. A aldeia onde o casal está vivendo no momento raramente fica satisfeita com o comportamento do cônjuge incorporado mediante o casamento. Em razão das trocas maritais entre as duas aldeias, que prosseguem com mais ou menos as mesmas formalidades desde as bodas até //99// a morte de um dos esposos, o casamento é um investimento importante do *susu*. Os homens da linha da mãe têm um direito econômico a desempenhar um papel ativo nele. Para o cônjuge que está em seu solo natal é fácil recorrer ao seu *susu* – especialmente ao irmão da mãe – em busca de apoio nas disputas maritais que se sucedem constantemente em Dobu. Em geral, o irmão da mãe está muito disposto a passar sermão no forasteiro em público ou a mandá-lo embora da aldeia de maneira cruelmente ofensiva.

Existem também tensões de tipo ainda mais íntimo. Não se espera que haja fidelidade entre marido e mulher, e nenhum dobuano admitirá que um homem e uma mulher estejam juntos, mesmo que por mínimo período de tempo, para fins não exclusivamente sexuais. O cônjuge forasteiro do ano logo suspeita de infidelidade, geralmente com fundamento. Na atmosfera carregada de suspeitas que prevalece em Dobu, a relação mais segura é com um “irmão” ou uma “irmã” da aldeia. Durante o ano que o cônjuge passa em sua própria aldeia, as circunstâncias são propícias e os perigos sobrenaturais, mínimos. A opinião pública desaprova com vigor o casamento entre tais “irmãos” e irmãs”, que obrigaria a aldeia a manter trocas maritais entre duas partes do povoado. Contudo, o adultério dentro deste grupo é um passatempo predileto, sempre celebrado na mitologia. Todos sabem desde a infância que isso acontece em toda aldeia. É causa de profunda preocupação para o cônjuge desonrado, que oferece suborno às crianças (seus filhos ou quaisquer outras na aldeia) para obter informação. Quando se trata do marido, ele quebra as panelas

da esposa. Se é a esposa, ela maltrata o cachorro do esposo. Ele briga com ela violentamente, e nenhuma briga pode passar despercebida em Dobu, com suas casas apinhadas e com teto de folhas. Tomado pela fúria, ele sai da aldeia. Como último recurso de sua raiva impotente, ele tenta o suicídio por um dos vários métodos tradicionais, nenhum dos quais é infalível. Geralmente, ele é salvo e assim angaria o apoio do *susu* da esposa; temendo o que os parentes do marido desonrado poderiam fazer se as tentativas de suicídio tiverem sucesso, eles tendem a adotar uma conduta mais conciliatória. Podem até se recusar a tomar providências na questão, enquanto os cônjuges podem continuar juntos, mesmo que emburrados e zangados. No ano seguinte, a esposa pode retaliar do mesmo modo na sua aldeia.

A exigência dobuana de marido e mulher manterem um domicílio comum certamente não é, portanto, uma questão simples como parece ser em nossa civilização. As circunstâncias fazem dela uma instituição de dificuldade tamanha que ameaça o casamento constantemente e chega a destruí-lo, em muitos casos. Os casamentos desfeitos são muitíssimo comuns, cinco vezes mais frequentes do que, por exemplo, em Manus, outra cultura oceânica que foi descrita pelo Dr. Fortune. A segunda exigência imposta aos cônjuges dobuanos torna-se igualmente difícil em razão das instituições culturais: que eles, juntos, forneçam alimentos //100// de horta para si mesmos e seus filhos. Esta exigência é conflitante com privilégios básicos e prerrogativas mágicas.

Não há aspecto em que o caráter ferrenhamente exclusivo da propriedade em Dobu se expresse com maior violência do que na posse hereditária dos inhames. A linhagem de inhame descende no seio do *susu*, tão certamente quanto o sangue nas veias de seus membros. Os inhames para semente não são compartilhados sequer nas hortas do casal. Cada cônjuge cultiva sua própria horta, plantada com inhames-semente da sua linha hereditária, e a faz crescer mediante sortilégios individuais e secretos pertencentes à linhagem de seu *susu*. O dogma universal da sociedade dobuana é que na horta de uma pessoa só vingarão inhames da linhagem sanguínea dessa pessoa, crescendo com a ajuda dos sortilégios mágicos que descenderam com a semente. Descreveremos depois a exceção que esse costume permite na prática. Não há exceções no que tange às hortas conjugais. Marido e mulher reservam individualmente suas respectivas sementes da safra anterior, plantam seus inhames hereditários e são responsáveis pela produção final. Como o alimento nunca é suficiente em Dobu, todo mundo passa fome nos últimos meses antes do plantio se quiser ter os necessários inhames para

semente. O maior crime em Dobu é alguém comer seus próprios inhames-semente. É uma perda irreparável. Seria impossível para o marido ou a mulher ter sucesso, pois os inhames não provenientes da sua estirpe matrilinear não cresceriam em sua horta. A perda de semente é um prejuízo tão escandaloso que nem mesmo o próprio *susu* aceita compensá-lo. Quem cai tão baixo a ponto de comer seus inhames para plantio não merece a confiança sequer de seu próprio clã. Será sempre o vagabundo de praia dobuano.

Logo, a horta da esposa e a do marido estão inevitavelmente separadas. Os inhames-semente são de propriedade individual de cada um para sempre, sendo cultivadas com sortilégios mágicos também herdados separadamente por cada um e não compartilhados. O malogro da horta de um ou outro traz profundo ressentimento e dá origem a desavenças conjugais e divórcios. No entanto, os dois trabalham juntos nas hortas, que são propriedade particular inviolável do marido, da mulher e dos filhos, como a casa é. Eles dividem o alimento produzido nas hortas para seu uso comum.

Assim que o casamento é dissolvido por morte, ou quando o pai morre, mesmo que ele e a mãe tenham se separado anos antes, todo alimento, toda ave, todo peixe ou toda fruta proveniente da aldeia do pai passa a ser rigoroso tabu para seus filhos. Somente enquanto o pai vive é que eles ingerem esses alimentos sem prejuízo, o que em Dobu é uma concessão difícil imposta pelo fato de que as crianças são criadas pelo pai e pela mãe. Do mesmo modo, quando o pai morre seus filhos ficam proibidos de entrar na aldeia dele. Isto, uma vez que não mais é preciso levar em consideração as exigências da aliança marital, a aldeia da mãe //101// se arroga a posse dos filhos a ponto de excluir qualquer contato com a linhagem proscrita. Quando, já adultos ou velhos, eles devem levar comida para a aldeia do pai numa troca ritual, ficam imóveis nas redondezas, de cabeça abaixada, enquanto outros levam seus fardos até o interior da aldeia. Eles esperam até o grupo regressar e depois encabeçam a procissão de volta para a aldeia da mãe. A aldeia do pai é chamada de “o lugar onde a gente abaixa a cabeça”. Ainda mais estrito é o tabu que impede o marido ou a mulher de se aproximar da aldeia do cônjuge morto, obrigando-o a parar ainda mais longe ou contornar para seguir em frente. As precárias concessões outorgadas a uma aliança matrimonial foram revogadas com restrições redobradas.

O ciúme, a suspeita e a feroz exclusividade da posse que são características de Dobu são fatores que estão no primeiro plano do casamento dobuano, mas não podemos dar-lhes plena relevância enquanto não levarmos em consideração também o modo de vida desse povo em outros aspectos. As motivações que atravessam toda

a existência dos dobuanos são muito limitadas. São notáveis em razão da coerência com que as instituições culturais as incorporam e do ponto a que são levadas. Em si, elas têm a simplicidade das manias. A vida toda é competição implacável e só se obtém vantagem à custa de um adversário vencido. Mas esta competição não é como a da Costa Noroeste, que descreveremos depois, onde a rivalidade é ostentada publicamente e o conflito se expressa às claras e com arrogância. Em Dobu, a competição é secreta e traiçoeira. Homem bom e bem-sucedido é aquele que trapaceou outro para ocupar seu lugar. A cultura fornece técnicas extravagantes e oportunidades preparadas para tal comportamento. No fim, a existência toda em Dobu fica submetida a esses objetivos.

A religião dos dobuanos reflete de maneira gritante a violência deles no que diz respeito à propriedade e o grau em que ela envolve vitimar os outros, bem como a suspeita e má vontade com que estes retribuem. Toda a região da Oceania adjacente a Dobu é um dos baluartes das práticas mágicas do mundo, e os estudantes de religião que definem religião e magia como mutuamente excludentes e opostas teriam de negar que os dobuanos tenham de fato uma religião. Do ponto de vista antropológico, porém, magia e religião são maneiras complementares de se lidar com o sobrenatural; a religião depende do estabelecimento de relações pessoais desejáveis com esse mundo e a magia se vale de técnicas que o controlam automaticamente. Não há em Dobu propiciação de seres sobrenaturais, nem oferendas nem sacrifícios para alicerçar a cooperação entre deuses e suplicantes. Os seres sobrenaturais conhecidos em Dobu são uns poucos nomes mágicos cujo conhecimento, como a descoberta do nome “Rumpelstichen” na lenda popular, confere o poder de mando. Portanto, numerosos dobuanos desconhecem os nomes dos seres sobrenaturais. Homem algum sabe outros nomes além daqueles pelos quais pagou ou que recebeu por herança. Os nomes importantes nunca //102// são pronunciados em voz alta, mas apenas murmurados para que mais ninguém possa ouvir. Todas as crenças ligadas a eles têm relação com a magia dos nomes e não com a propiciação religiosa do sobrenatural.

Toda atividade tem seus respectivos sortilégios e uma das crenças mais surpreendentes dos dobuanos é que nenhum resultado é possível sem magia, seja qual for o campo da existência de que se trate. Já vimos que a religião dos zunhis deixa de lado grande parte da vida deles. Todas as suas práticas religiosas visam trazer chuva e, mesmo levando em conta o exagero do dogma tradicional, há amplos âmbitos da existência desprovidos de técnicas religiosas. Na Costa Noroeste, como veremos, as práticas religiosas influenciam

escassamente a atividade importante da vida das pessoas, que é a de consolidar a sua situação. Em Dobu acontece o contrário, uma vez que toda pessoa depende da magia que é de seu conhecimento para obter qualquer tipo de resultado. O inhame não pode crescer sem seus sortilégios, o desejo sexual não brota sem mágica amorosa, as trocas de valores em transações econômicas são efetuadas magicamente, nenhuma árvore fica protegida contra roubo se for objeto de feitiços maléficos, o vento não sopra se não for em resposta a uma invocação mágica, não há doença nem morte sem maquinações de bruxaria ou feitiçaria.

Os sortilégios mágicos são, portanto, de importância incomparável. A violência com que se ambiciona o sucesso reflete-se fielmente na feroz competição pelas fórmulas mágicas. Elas nunca são propriedade comum. Não são prerrogativa de nenhuma sociedade secreta. Não há grupos de irmãos que as recebam como herança. Nem mesmo a cooperação dentro do *susu* chega jamais ao ponto de conceder a seus membros o usufruto conjunto dos poderes de um sortilégio. O *susu* limita-se a encaminhar a herança estritamente individual da mágica. Cada homem tem direito às fórmulas do irmão da mãe, mas não se pode ensinar um sortilégio a mais de um membro do clã. Nenhum sortilégio pode ser ensinado a dois filhos da irmã de seu possuidor, e é a este que cabe escolher entre seus possíveis herdeiros. Em muitos casos, ele escolhe o filho mais velho, mas se outro filho esteve mais próximo dele ou lhe foi mais prestativo, ele pretere o mais velho, que não tem compensação alguma. Poderá ficar a vida inteira sem fórmulas importantes como as do inhame e das trocas econômicas. Trata-se de uma desvantagem cuja menção por parte de quem quer que seja é um insulto e que geralmente não pode ser mitigada. Todavia, todos os homens e todas as mulheres têm alguns sortilégios. Feitiços causadores de doença e mágicas amorosas são de ampla aplicação. Os jovens de hoje que trabalham longe de casa podem até vender um sortilégio sem atentar para a herança e ainda trocar o salário de quatro meses por um único feitiço, mesmo que tenham sido empregados do homem branco e em certa medida estejam afastados da sua cultura nativa. A quantia paga mal reflete o valor atribuído a esses instrumentos. //103//

Os dobuanos da pequena Ilha de Tewara, onde o Dr. Fortune viveu, negavam categoricamente que os brancos ou os mestres polinésios nativos das missões da Ilha de Dobu fossem capazes de cuidar de uma horta. Segundo eles, isso era impossível sem a magia. Eles não tiram proveito da escusa primitiva universal, de que as regras dos nativos valem apenas para os nativos. A confiança dos dobuanos na magia – e exclusivamente na magia – é tamanha que eles não se

permitem admitir que os brancos ou os polinésios não precisem dela.

O conflito mais figadal pela posse de sortilégios mágicos se dá entre os filhos da irmã, que legitimamente se atribuem as mágicas do irmão da mãe, e os próprios filhos deste último, cuja estreita associação com o pai na família e na horticultura sustenta uma reivindicação forte o bastante para ser reconhecida na prática dobuana. O dogma dobuano insiste sempre em que só se pode cultivar a semente com a mágica de inhame que é legada no clã junto com ela. Já vimos que o clã nunca se aliena da semente. No entanto, os sortilégios de horticultura são ensinados também aos filhos do dono. Esta é mais uma concessão sub-reptícia à força do grupo resultante do casamento, sendo por certo uma flagrante violação do dogma dobuano, que reserva o exclusivo direito de propriedade a cada indivíduo.

Os sortilégios são "como a clientela do médico, o fundo de comércio de uma loja ou o título e as terras de um lorde. Um médico que alienasse a mesma clientela vendendo-a ou transferindo-a para duas pessoas diferentes que não forem sócias, mas concorrentes, dificilmente acharia amparo legal para tal venda. O mesmo vale para o fundo de comércio. Um monarca que desse a dois homens o mesmo título de nobreza e as mesmas terras nos tempos feudais enfrentaria uma rebelião. Em Dobu, contudo, onde os dois herdeiros não são parceiros nem amigos íntimos e não têm propriedade comum, mas sim mais propensos ao antagonismo, essa prática tem suficiente suporte legal. Dá-se o mesmo fundo de comércio aos dois". Todavia, se por ocasião da morte do pai o filho obteve uma porção maior de sua mágica que o filho da irmã dele, este último, que é o legítimo dono segundo os ensinamentos tradicionais dobuanos, cobra seus direitos do primo, que deve transmitir-lhe esse conhecimento sem pedir nada em troca. Quando a balança se inclina no sentido contrário, o filho não tem direito a tal compensação.

Os sortilégios mágicos de Dobu devem ser seguidos ao pé da letra para terem efeito e com frequência têm de ser acompanhados do uso de determinadas folhas ou madeiras em ações simbólicas. Na sua maioria, eles são exemplos de magia indulgente e dependem da técnica de mencionar plantas hidrófitas que crescem na floresta ante o inhame com folhas novas, para que este imite a exuberância daquelas, ou descrever como o calau fende um toco de árvore para garantir a devastação da gangosa. Os sortilégios caracterizam-se pela malevolência e pelo grau em que exprimem a crença dobuana de que um homem só ganha quando outro perde. //104//

O ritual da horta começa no preparo da terra para o plantio dos inhames-semente e continua até a colheita. Os feitiços do plantio

descrevem os inhames recém-plantados como se fossem de variedades enormes e já tivessem crescido. Os feitiços necessários durante o início do crescimento retratam o entrelaçar dos sarmentos com a imagem da formação da teia da grande aranha *kapali*:

Kapali, kapali,
enroscando-se,
ele ri com alegria.

Eu com minha horta sombreada com folhagem,

Eu com minhas folhas.

Kapali, kapali,
enroscando-se,
ele ri com alegria.

Ao longo desta fase toda, o inhame não ficou sob vigilância mágica alguma nem houve roubo com fins mágicos. Agora, porém, quando os inhames já cresceram um pouco, o hortelão precisa enraizá-los firmemente na sua terra. Entende-se que os inhames são pessoas e acredita-se que eles perambulam de noite de uma horta para outra. Os cipós ficam, mas os tubérculos somem. É por isso que não se colhe o inhame de manhã cedo, quando se costuma fazer o trabalho da horta; seria em vão. É preciso aguardar o retorno dos inhames com serenidade. Como eles também se ressentem da prematura restrição da sua liberdade, só se dá início aos sortilégios de horticultura quando as plantas atingiram uma determinada fase de crescimento. Estes sortilégios induzem os inhames errantes a permanecerem na terra do hortelão à custa da horta onde foram plantados. Em Dobu a horticultura é uma competição tão acirrada quanto a luta por uma herança. Nenhum homem concebe que outro hortelão possa plantar mais inhames do que ele ou fazer mais plantas crescerem a partir de seus tubérculos-semente. Se a colheita do vizinho for maior que a sua, o homem supõe que o produto adicional foi roubado de sua horta ou da de outra pessoa. Portanto, o homem vigia a sua horta desde este momento até a colheita, se vale de todos os sortilégios de que tem conhecimento para atrair os inhames dos vizinhos e combate os sortilégios destes mediante feitiços contrários. Estes feitiços contrários enraízam o tubérculo firmemente na terra onde foi plantado e o preservam para a colheita do dono: //105//

Onde se ergue a palmeira *kasiara*?[1]
No ventre da minha horta

aos pés da plataforma da minha casa
ela se ergue.
Ela se manterá inflexível, sem se curvar,
ela fica imóvel.
Os despedaçadores de madeira despedaçam,
os arremessadores de pedras arremessam,
eles permanecem imóveis.
Os fortes retumbos da terra retumbam,
eles permanecem imóveis.
Ela fica, fica
inflexível, sem se curvar.
O inhame *kulia*[2]
fica inflexível, sem se curvar.
Ele fica, ele fica imóvel
no ventre da minha horta.

A privacidade da horta é tão respeitada que é costume marido e mulher terem relações sexuais dentro dela.

Uma boa safra é confissão de roubo. Supõe-se que o hortelão a tomou até mesmo das hortas de seu próprio *susu* mediante perigosa bruxaria. A quantidade colhida é escondida com cuidado e qualquer referência a ela é um insulto. Em todas as ilhas circundantes da Oceania, a colheita é ocasião para uma grande exibição ritual de inhames, um desfile ostentoso que é um momento transcendente do cerimonial do ano. Em Dobu, ela é tão secreta quanto o roubo. O homem e sua esposa vão levando-a aos poucos para o depósito. Se a safra deles é boa, eles têm razão para temer a espionagem de outrem, pois em caso de doença ou morte o adivinhador costuma atribuir a calamidade a uma boa safra. Acredita-se que alguém se sentiu tão melindrado com o êxito da colheita que fez feitiçaria contra o hortelão bem-sucedido.

Os sortilégios de doença caracterizam-se pela malignidade. Na aldeia de Tewara, todo homem e toda mulher têm entre um e cinco. Cada sortilégio é específico para uma determinada doença, e a pessoa que é dona do feitiço é dona também de outro capaz de tirar essa enfermidade. Algumas pessoas têm um monopólio de certas doenças e são, portanto, únicas proprietárias do poder de causá-la e de curá-la. Sendo assim, a pessoa que tem elefantíase ou escrófula na localidade sabe à porta de quem deve deixá-la. Os sortilégios tornam seu possuidor poderoso e são muito cobiçados. //106//

Os feitiços dão a seus possuidores oportunidade para a expressão de maldade mais explícita que a cultura permite. Em geral, essa expressão é tabu. O dobuano não se arrisca a fazer um desafio público quando deseja prejudicar alguém. Mostra-se atencioso e redobra as manifestações de amizade. Acredita que a proximidade

fortalece o feitiço e espera a oportunidade para trair. Todavia, ao aplicar seus sortilégios de doença em seus inimigos e ensiná-los ao filho de sua irmã, ele goza de total liberdade para a malevolência. Por ser uma ocasião que está fora do alcance das vistas ou dos ouvidos de seu inimigo, ele dispensa todo fingimento. Profere o esconjuro nos excrementos da vítima ou numa planta rasteira que deixa no caminho de seu inimigo, ficando à espreita para certificar-se de que a vítima realmente toque nela. Ao transmitir o esconjuro, o feiticeiro imita antecipadamente a agonia dos estágios finais da doença que ele está a infligir. Rola contorcendo-se pelo chão, solta guinchos em convulsão. Só então, após a fiel reprodução de seus efeitos, o feitiço fará o trabalho a que se destina. O adivinhador está satisfeito. Uma vez que a vítima toca na planta rasteira, ele leva o pedaço de galho consigo e deixa-o murchar em sua choupana. Quando está pronto para a morte de seu inimigo, ele queima o galho murcho na sua fogueira.

Os sortilégios em si são quase tão explícitos quanto a ação que os acompanha. Cada linha é acentuada por uma feroz cuspidela de gengibre no objeto que será portador do feitiço. O seguinte feitiço destina-se a causar gangosa, uma doença terrível que carcome a carne do mesmo modo que o calau, o patrono animal que lhe dá nome, come troncos de árvores despedaçando-os com seu grande bico:

Calau habitante de Sigasiga
na copa da árvore *lowana*,
corta, corta,
abre despedaçando,
do nariz,
das têmporas,
da garganta,
do quadril,
da raiz da língua,
da nuca,
do umbigo,
da base das costas,
dos rins,
das entranhas,
ele rasga,
ele rasga de pé.
Calau habitante de Tokuku,
na copa da árvore *lowana*, //107//
encolhe-se[3] encurvado,
encolhe-se segurando as costas,
encolhe-se de braços cruzados à sua frente,
encolhe-se pondo as mãos sobre os rins,
encolhe-se cruzando os braços sobre a cabeça baixa,

encolhe-se duas vezes circundado.
Com gemidos e gritos esganiçados,
ele[4] voa para cá,
voa para cá depressa.

Ao ver-se atingida por uma doença, a pessoa manda procurar quem lhe infligiu essa doença. É o único jeito de evitar a morte. Só se pode curar ou mitigar a doença com o correspondente exorcismo, pertencente ao mesmo feiticeiro, que, em geral, se é induzido a exorcizar a enfermidade, não visita o doente pessoalmente. Ele murmura o exorcismo num recipiente com água, trazido por um parente do homem enfermo. O recipiente é selado e o doente é banhado com essa água em sua casa. Com frequência se crê que o exorcismo afasta a morte e permite a deformidade, pois muitas das doenças comuns dos nativos causam deformidade, mas não matam. Não há sortilégios para as doenças introduzidas mais recentemente, como tuberculose, sarampo, gripe e disenteria, embora elas já sejam conhecidas e letais em Dobu há cinquenta anos.

Os dobuanos usam estes feitiços de doença livremente e com objetivos característicos. Seu modo de pôr um simples sinal de propriedade em bens ou árvores é usar de magia para contaminá-los com a doença que lhes pertence. Quando os nativos dizem “Essa é a árvore de Alo” ou “Aquela é a árvore de Nada”, isto significa que “Essa é a árvore que Alo enfeitiçou com bouba terciária” ou “Aquela é a árvore na qual Nada botou paralisia”. É claro que todo mundo sabe quem são os donos destes feitiços de doença, e quem os possui se vale deles como marcas de propriedade. Ninguém pode colher os frutos de suas próprias árvores sem antes exorcizar a doença. Uma vez que a posse do exorcismo é indissociável da posse do feitiço causador da doença, sempre é possível administrar a segurança contra a enfermidade original posta na árvore. A dificuldade reside em que também é preciso evitar o roubo na árvore enfeitiçada com doença. Um ladrão pôs uma segunda doença na árvore. Ele correu o risco de não exorcizar a doença original com seu próprio sortilégio, que pode não ser um exorcismo específico para a doença com que a árvore está contaminada. Ele recita o exorcismo que recebeu por herança, mencionando também a doença que lhe interessa tirar da árvore, para depois aplicar nela seu feitiço hereditário causador de doença. Assim, quando o dono da árvore vier colher seus frutos, é possível que estes tragam outra //108// doença. Por segurança, ele sempre enuncia o exorcismo em plural. A fórmula se expressa da seguinte maneira:

Eles fogem

eles vão embora.

A suspeita chega às raias da paranoia em Dobu, e todo feitiço contrário inspira desconfiança. Na realidade, o medo da doença infligida é grande demais para permitir tal frivolidade, a não ser em caso de fome, quando se corre o risco de roubar como alternativa à inanição. O medo inspirado pela praga de doença sobre a propriedade é esmagador. O sortilégio fica reservado a árvores das redondezas, pois uma praga sobre árvores da aldeia mataria a população inteira. Todo mundo iria embora se a folha seca de coqueiro que indica a aplicação da praga aparecesse amarrada no tronco de uma árvore da aldeia. Antes de lhe ser ensinado o feitiço da gangosa, o Dr. Fortune fingiu aplicá-lo em objetos que queria deixar desprotegidos numa aldeia estranha. Como resultado, seus serviçais fugiram apressadamente no meio da noite. Ele soube depois que famílias que moravam a cinquenta ou cem metros abandonaram suas casas e foram para seus lares nas colinas.

O poder de infligir doença não se limita a essas pragas de propriedade universal e destinadas a causar determinadas enfermidades. Os feiticeiros poderosos – aliás, homens poderosos, pois todos os homens são feiticeiros – têm um recurso ainda mais extremo, o *vada*, que consiste em enfrentar a vítima pessoalmente. O medo da praga do feiticeiro é tamanho que o homem visado cai contorcendo-se no chão, para definhar até morrer sem recuperar o juízo. O homem que deseja infligir tal praga espera o momento propício e, quando está pronto para agir, mastiga grande quantidade de gengibre de modo a aquecer seu corpo o bastante para aumentar o poder da praga até um nível adequado. Ele se abstém do intercurso sexual e bebe muita água de mar para queimar a garganta e não engolir seus próprios feitiços malignos com a saliva. Então, ele pede a um parente de confiança que suba numa árvore para vigiar de perto a horta onde, desprevenida, a vítima está trabalhando sozinha. Os dois homens tornam-se invisíveis por meio de sortilégios mágicos, e o vigia ocupa seu posto na árvore para poder alertar o outro se alguém se aproximar. Sem ser ouvido, o feiticeiro arrasta-se até sua vítima. Solta o grito paralisante do feiticeiro e, com isso, a vítima despenca no chão. Em seguida, o feiticeiro usa sua espátula enfeitiçada para retirar os órgãos do corpo do homem – segundo dizem os nativos – e fecha o ferimento sem deixar cicatriz. Ele testa a vítima três vezes: “Diga meu nome”. É prova de seu sucesso que o homem não consiga reconhecer nem nomear ninguém. A vítima apenas resmunga palavras sem sentido, começa a delirar e sai correndo pela trilha. Ele não come mais nada, sofre de incontinência urinária e tem os intestinos afetados. Vai perdendo força e morre. //109//

Este é o relato feito por um nativo digno de confiança e muito bem conhecido. A crença dos nativos evidencia-se nos casos daqueles que sofrem longamente até morrer depois do encontro com o feiticeiro. O *vada* é um exemplo extremo da índole maligna das práticas dobuanas e do terror que faz com que seus efeitos letais sejam possíveis.

Até agora temos evitado mencionar as trocas econômicas dobuanas. Assim como em grande parte da Melanésia, a paixão por intermináveis transações comerciais é intensa em Dobu. Dois são os principais campos em que todo dobuano busca o mais prezado sucesso, tão apaixonadamente desejado quanto visto com ressentimento: o das posses materiais e do sexo. O da bruxaria é outro campo, embora se trate de um instrumento e não de um fim, visando atingir e sustentar o sucesso nas atividades principais.

Em uma comunidade como a de Dobu, dominada pela traição e a desconfiança, o sucesso material deve necessariamente diferir muito das metas econômicas admitidas em nossa civilização. Para começar, a acumulação de bens está fora de cogitação. Até mesmo uma colheita bem-sucedida descoberta por bisbilhotice e não reconhecida pelo hortelão é motivo suficiente para a prática de bruxaria letal. Também se proíbe a ostentação. A técnica comercial ideal seria um sistema de contadores que passasse pelas mãos de cada homem, mas não ficasse com ele como posse permanente. É precisamente esse o sistema que vigora em Dobu. O apogeu da vida nestas ilhas é um intercâmbio internacional que abrange uma dúzia delas localizadas numa área aproximadamente circular de cerca de 240 quilômetros de diâmetro. Estas ilhas constituem o Circuito Kula que o Dr. Malinowski também descreveu para o caso das Trobriand, parceiras de Dobu ao norte.

O Circuito Kula estende-se para além da configuração da cultura dobuana, e outras culturas que dele participam certamente têm dado outras motivações e satisfações a seus procedimentos. Os costumes peculiares de Kula – que Dobu tornou tão coerentes com o resto de seu padrão cultural – não necessariamente se originaram nesses padrões nem nas motivações hoje associadas com eles em Dobu. Abordaremos apenas as trocas dobuanas. Não conhecemos os costumes de Kula das outras ilhas, à exceção das Trobriand.

O Circuito Kula é um círculo de ilhas pelo qual um tipo de produto valioso viaja num sentido e outro no outro em trocas semestrais. Os homens de cada ilha fazem longas viagens pelo mar aberto, levando colares de conchas em sentido horário e braceletes em sentido anti-horário. Cada homem tem seu sócio na ilha de troca em cada sentido e negocia para tirar vantagem por todos os meios ao seu alcance. Todos os braceletes e os colares recebem nomes pessoais e alguns

deles têm valor tradicional exagerado em proporção a sua fama.

A questão não é tão fantástica quanto parece pelo padrão formal do procedimento. Em grandes áreas da Melanésia e Papua grassa a especialização de indústrias. //110// No Circuito Kula, um povo pule nefrita, outro faz canoas, um se dedica à olaria, outro talha madeira e ainda outro mistura tintas. A permuta destes artigos acontece dissimuladamente sob a barganha ritual dos produtos valiosos principais. Numa região onde a paixão pelas trocas recíprocas tem sido intensamente cultivada, o sistema de permuta cerimonial institucionalizado no Kula não parece tão extraordinário quanto se afigura para observadores de uma cultura que carece de uma subestrutura equivalente. Até a direção aparentemente arbitrária em que os braceletes e os colares se deslocam baseia-se nas exigências da situação. Os braceletes são feitos de concha de trocus, só encontrada na região setentrional do Circuito Kula, ao passo que os colares são fabricados com concha de ostra espinhosa, importada das ilhas mais austrais do grupo. Portanto, no comércio das ilhas ocidentais do circuito, que superam as do leste, os objetos valiosos do norte vão para o sul e os do sul vão para o norte. Na atualidade, os objetos valiosos são antigos e tradicionais e as novas importações têm pouca importância, mas o padrão continua.

Todo ano, na pausa no trabalho agrícola após o plantio do inhame e antes que seja preciso vigiá-lo magicamente para mantê-lo na horta, as canoas de Dobu partem na expedição Kula rumo ao norte e ao sul. Todo homem tem bens valiosos do sul para oferecer em troca pelos bens valiosos Kula que há de receber do norte.

O caráter peculiar das trocas Kula depende de que cada ilha vá receber os bens valiosos na ilha de seus parceiros. A ilha viajante leva presentes de solicitação e recebe os bens valiosos, prometendo dar em troca aqueles que estão em seu poder quando os hóspedes retribuírem a visita. Portanto, as trocas Kula nunca são uma transação de mercado, em que cada homem exibe seus bens valiosos e negocia a permuta aceitável. Cada homem recebe seu prêmio com base no presente de solicitação e uma promessa, promessa esta que deve ser de um bem valioso que ele já possui, mas deixou em casa pronto para ser entregue no momento certo.

O Kula não é uma troca em grupo. Cada homem faz sua troca individualmente, e com todo tipo de galanteio, com um parceiro individual. Os sortilégios para o sucesso no Kula são feitiços amorosos. Eles predispõem o parceiro a acolher a corte do solicitante. Tornam o solicitante irresistível por sua beleza física, suavizando sua pele, livrando-a das cicatrizes da tinha, deixando sua boca vermelha e aromatizando-o com perfumes e unguentos. Na extravagante

ideologia de Dobu só o equivalente da paixão física pode fazer crível o espetáculo de uma pacífica e vantajosa permuta de bens valiosos.

Os homens de cada carregamento de canoa reúnem seus presentes de solicitação, consistentes em alimento e objetos manufaturados. Só o dono da canoa e sua esposa usaram de feitiços mágicos antes de zarpar. Toda outra mágica fica reservada para quando o Kula estiver realmente em andamento. O dono da canoa levantou-se ao amanhecer para enfeitiçar a esteira que cobrirá os bens valiosos //111// na viagem de volta e garantir magicamente que ela cubra um monte de riqueza. Sua esposa também tem um feitiço que deve usar para exaltar a expedição do marido, sua vinda como um trovão sobre o mar, o fato de ele incitar uma ânsia intensa não só no corpo de seu parceiro como no da esposa e dos filhos deste, cujos sonhos são povoados por esse grande homem, seu esposo. Quando tudo fica pronto, por mais propício que seja o vento, é preciso observar uma pausa ritual pelo resto do dia. Essa pausa deve ser cumprida numa restinga desabitada e deserta longe de toda contaminação por mulheres, crianças, cães e questões do cotidiano. Todavia, quando as canoas vão para o sul não há uma ilha desse tipo e a pausa ritual é observada na praia, todos os homens voltam à aldeia de noite e comentam que o vento foi inadequado, por mais que de fato tenha acontecido o contrário. É um tipo de desconfiança ritual que jamais pode ser omitida. Na manhã seguinte, o dono da canoa carrega sua embarcação, fazendo uso de seu segundo feitiço, o último a ter alguma aplicação pública. Mesmo neste, como no anterior feitiço de sua mulher, ele se atribui preeminência. Magicamente, ele transforma o alimento que leva e os presentes de solicitação nos próprios bens valiosos de Kula e diz que os parceiros a quem se destinam aguardam a chegada deles como aguardam a lua nova, esperando na borda da plataforma de suas casas por eles, pelo próprio dono da canoa.

Os dobuanos não são bons marujos, navegam perto do recife e desembarcam todas as noites. A época para as viagens de Kula é a das longas calmarias. Eles usam feitiços para o vento, rogando ao desejado vento noroeste que tome em casamento sua vela de fina folha de pandano, que a segure, sua menina travessa, para vir logo impedir que outro lhe roube sua esposa. Eles acreditam que a magia é a única fonte original do vento, bem como de todos os demais acontecimentos da existência.

Finalmente, ao chegarem a suas ilhas de destino, os canoeiros escolhem um recife de coral ermo e desembarcam para os grandes ritos preparatórios do Kula. Cada homem se embeleza tanto quanto possível, valendo-se da magia e de enfeites. Os feitiços são

propriedade particular à típica maneira dobuana e cada homem usa sua magia em proveito estritamente pessoal. Quem não conhece feitiço algum está em maior desvantagem e tem de se virar sozinho, valendo-se de alternativas que se apresentam. Aliás, apesar do sigilo inviolável que cerca a posse destes feitiços, pois os membros da tripulação de cada canoa não sabem qual deles possui os sortilégios, nos casos que foram observados os homens que os conhecem são aqueles que lidam com as maiores trocas no Kula. A autoconfiança lhes dá suficiente vantagem sobre seus companheiros. Sejam ou não conhecedores de feitiços, todos se submetem aos sofrimentos físicos que os preparam para a chegada do Kula; perfumam-se com a folha aromática usada no galanteio, cobrem-se com uma folha púbica nova, pintam o rosto e os dentes, untam o corpo com óleo de coco. Só então estão prontos para apresentar-se a seus parceiros. //112//

Cada homem faz suas transações como negócio particular. As negociações ardilosas são importantes e sumamente valorizadas e, conforme o dogma dobuano de que a ameaça perigosa na vida de cada um é a das pessoas estreitamente relacionadas, a retaliação contra o mercador bem-sucedido no Kula está nas mãos do parceiro de canoa que não teve sucesso ou ao menos nas de outro homem da sua localidade, não sendo questão a ser resolvida entre os próprios negociantes internacionais. Diz-se dos bens valiosos de Kula, em refrão homérico, que “muitos homens morreram por causa deles”. Mas as mortes não decorreram da ira de quem foi ofendido nas trocas, de um dobuano contra um trobriandense ou um homem de Tubetube contra um dobuano. É sempre um dobuano fracassado contra um homem bem-sucedido da sua própria aldeia.

A fonte mais prolífica de maus sentimentos é o ardil conhecido como *wabuwabu*.

Fazer *wabuwabu* é obter muitos colares de concha de ostra espinhosa de muitos lugares ao sul dando em penhor um bracelete deixado em casa no norte ou, vice-versa, muitos braceletes do norte oferecendo um penhor que não pode pagar por eles, prometendo o único bem valioso que se possui a muitas pessoas em troca pelos presentes a elas solicitados. É um ardil, mas não se trata de pura vigarice.

> Suponhamos que eu, Kisian de Tewara, vou às Trobriand e consigo um bracelete chamado Lagarto Monitor. Vou então para Sanaroa e em quatro aldeias diferentes consigo quatro colares de conchas diferentes, prometendo dar depois em troca o Lagarto Monitor a cada homem que me dá um colar. Eu, Kisian, não preciso ser muito claro na minha promessa. Mais tarde, quatro homens aparecerão na minha casa em

> Tewara esperando receber o Lagarto Monitor, mas apenas um ficará com ele. Contudo, os outros três não são trapaceados permanentemente. Ficam furiosos, por certo, e têm suas trocas bloqueadas nesse ano. No ano seguinte, eu, Kisian, voltarei às Trobriand e hei de declarar que tenho quatro colares em casa esperando por aqueles que me derem quatro braceletes. Obtenho mais braceletes do que anteriormente e pago minhas dívidas um ano depois.
> Os três homens que não conseguiram o Lagarto Monitor estão em desvantagem na minha terra, Tewara. Depois, quando voltam para suas casas, eles estão longe demais para serem perigosos para mim. É provável que usem de bruxaria para tentar matar seu rival bem-sucedido, aquele que ficou com o bracelete Lagarto Monitor. Isso é bem verdade. Mas é problema deles. Eu me tornei um grande homem ao aumentar minhas trocas à custa de bloquear as deles por um ano. Não posso permitir-me bloquear as trocas deles por muito tempo, pois então mais ninguém confiaria nas minhas. Sou honesto na questão final.

Ter sucesso na prática de *wabuwabu* é uma grande realização, uma das mais invejadas em Dobu. O grande herói mítico do Kula era um especialista nisso. Como //113// todas as práticas dobuanas, esta reforça os ganhos de um à custa da perda de outro. Permite que um homem colha vantagem pessoal numa situação em que outros são vítimas. O Kula não é o único empreendimento em que um homem pode aventurar-se a fazer *wabuwabu*. O termo abrange também o ato de vitimar outrem nas trocas maritais. A série de pagamentos que se estabelece entre duas aldeias durante o noivado envolve propriedade de valor considerável. O homem que se dispuser a correr o risco pode entrar num relacionamento para colher os benefícios econômicos. Quando o balanço das trocas inclina-se fortemente em seu favor, ele rompe o noivado. Não há compensação alguma. Quando consegue sair impune, o homem prova que sua magia é mais poderosa que a magia da aldeia prejudicada, que por certo atentará contra sua vida. Ele é uma pessoa invejável.

O *wabuwabu* neste último caso difere daquele no Kula porque a troca em si fica dentro da localidade. O antagonismo que é inerente às relações neste grupo põe em confronto as duas partes que intervêm na troca, em lugar de inimizar os associados comerciais que viajam na mesma canoa, como ocorre no Kula. O aspecto comum aos dos casos de *wabuwabu* é o fato de ser uma vantagem tirada de outra pessoa da localidade.

Todas as atitudes que temos tratado, isto é, aquelas que se relacionam com o casamento, a magia, a horticultura e as trocas econômicas, têm a sua expressão mais vigorosa no comportamento

no momento da morte. Nas palavras do Dr. Fortune, Dobu “curva-se sob uma morte como sob uma chicotada” e sai imediatamente à procura de uma vítima. De acordo com o dogma dobuano, a vítima é a pessoa mais próxima ao morto, isto é, o cônjuge. Eles acreditam que a pessoa com quem o falecido compartilhava a cama é que deve ser culpada pela doença que causou a morte. No caso do marido, ele usou seus feitiços causadores de doença; no caso da mulher, ela se valeu de bruxaria. Embora as mulheres também possam conhecer os sortilégios de doença, os homens sempre conferem a estes uma forma especial de poder e, por uma convenção comum na fala, a morte e a desolação são universalmente imputadas a elas. Ao ser chamado para apontar o assassino, o adivinhador não se pauta por esta convenção e culpa pela morte com a mesma frequência tanto um homem quanto uma mulher. Provavelmente, a convenção reflete com maior fidelidade o antagonismo dos sexos do que a tentativa de assassinato. De qualquer maneira, os homens atribuem às mulheres uma técnica especial de vileza, que curiosamente lembra a tradição europeia das bruxas montadas em seus cabos de vassoura. As bruxas dobuanas deixam seus corpos dormindo junto a seus maridos e voam para causar acidentes – a queda de um homem de uma árvore ou uma canoa se soltar da sua amarração são obras de bruxas voadoras – ou para surrupiar a alma de um inimigo, que logo a seguir enfraquece e morre. Os homens têm pavor destas maquinações de suas mulheres, tanto que, acreditando que as trobriandesas não praticam bruxaria, adotam nas //114// Trobriand um jeito confiante que não se permitem em casa. Em Dobu, a mulher é tão temida pelo marido quanto o marido é temido pela mulher.

Quando um dos cônjuges adoece gravemente, os dois devem mudar-se de imediato para a aldeia do doente se nesse ano estão vivendo na aldeia do outro cônjuge. A morte deve acontecer lá, se possível, onde o cônjuge sobrevivente está sob o domínio do *susu* do finado. Ele é o inimigo dentro do bivaque, a bruxa ou o feiticeiro que causou a brecha nas fileiras opostas. O *susu* forma uma frente compacta ao redor do corpo de seu morto. Só eles podem tocar o cadáver ou realizar qualquer das tarefas de sepultamento. Só eles podem prantear pelo morto. O cônjuge fica rigorosamente proibido de ver qualquer destes atos. O morto é exposto sobre a plataforma da casa e seu corpo é enfeitado com bens valiosos se ele era rico; se era um bom horticultor, ele é rodeado de grandes inhames. A parentela do ramo materno alça sua voz na tradicional elegia fúnebre. Nessa noite ou no dia seguinte os filhos da irmã do falecido levam o corpo para o enterro.

A casa do morto fica vazia e abandonada, para nunca mais ser

usada. Sob o piso elevado da casa, num recinto cercado com esteiras pregueadas, os donos da aldeia prendem o cônjuge sobrevivente. Enegrecem o corpo dele com carvão das fogueiras e penduram de seu pescoço a corda preta, o símbolo do luto. Primeiro ele passa um ou dois meses sentado no chão do recinto escuro. Depois ele trabalha na horta de seus sogros sob a vigilância deles, como fez durante o período de noivado. Trabalha também nas hortas da esposa morta e dos irmãos e irmãs dela. Não recebe remuneração alguma e o trabalho de suas hortas tem de ser feito por seus irmãos e irmãs. Não tem permissão para sorrir nem para participar de trocas de alimentos. Quando o crânio é retirado do túmulo e os filhos da irmã do morto dançam com ele, o esposo não deve olhar para os dançarinos. O filho da irmã guarda o crânio e o espírito é enviado cerimoniosamente para a terra dos mortos.

Os parentes do esposo não só têm de cultivar as hortas dele durante seu luto. Eles têm obrigações bem mais pesadas. Após o enterro, eles devem trazer o pagamento por ele à aldeia do morto. Eles oferecem inhames cozidos aos filhos da irmã que efetivamente realizaram os serviços, bem como um grande presente de inhames crus, que são exibidos na aldeia do morto e distribuídos aos seus parentes dentro da aldeia. Os membros do *susu* recebem grande parte.

De maneira similar, a viúva fica em submissão aos parentes do marido morto. Seus filhos têm tarefas especiais a cumprir, pois ao longo do ano inteiro devem cozer uma papa de bananas e taioba e entregá-la ao *susu* do morto “em pagamento por seu pai”. “Por acaso ele não nos segurou em seus braços?” Eles são intrusos pagando ao grupo de parentesco direto de seu pai – ao qual não pertencem – por um membro desse grupo que os tratou com consideração. Estão desincumbindo-se de uma obrigação e não recebem retribuição alguma por tais serviços. //115//

O cônjuge enlutado tem de ser libertado da submissão mediante pagamentos adicionais de seu clã ao clã da falecida. Eles trazem o presente de inhames crus, como antes, e os homens parentes da falecida cortam a corda que simboliza o luto e lavam o corpo do cônjuge para tirar o carvão. Há uma dança e depois os parentes dele levam-no de volta para sua aldeia. Seu ano de penitência acabou. Ele jamais volta a entrar na aldeia de seu cônjuge. Se quem é libertado do luto é um viúvo, é claro que seus filhos ficam na aldeia de sua verdadeira parentela, a aldeia que seu pai não mais pode visitar. A canção cantada quando da conclusão do luto celebra a obrigatória despedida entre eles. É dirigida ao pai cujo último dia de penitência chegou:

Deita e fica acordado, fica acordado e conversa
à meia-noite.
Primeiro deita, fica acordado e conversa,
fica acordado e conversa.

Maiwortu, teu corpo lambuzado com carvão
por Mwaniwara ali embaixo.
A aurora rompe o negro da noite.
Primeiro deita, fica acordado e conversa.

Maiwortu é o viúvo a quem resta esta última noite para conversar com seus filhos. Amanhã seu corpo lambuzado de carvão será lavado. Quando "a aurora romper o negro da noite" o corpo dele recuperará a sua cor clara. Ele e seus filhos não voltarão a se falar.

Não só os respectivos clãs dos esposos se envolvem em recriminações recíprocas na hora do luto. O cônjuge sobrevivente não é apenas um representante da aldeia inimiga a quem por tradição se imputa a morte da pessoa falecida. É também representante de todos aqueles que ingressaram na aldeia ao se casarem. Como já vimos, este grupo é formado por pessoas do maior número de aldeias possível, uma vez que se considera má política ter diversas alianças maritais com uma mesma aldeia. Estes cônjuges dos donos é que estarão eventualmente, se seus casamentos continuarem em pé, em situação igual à do cônjuge que ora está cumprindo sua pena. No início da manhã eles têm o direito de estabelecer uma proibição sobre as árvores frutíferas dos donos da aldeia e até de cortar algumas delas, fazendo alarde de muita ira. Poucas semanas depois, para eliminar o tabu, eles se armam com lanças e atacam a aldeia como se pretendessem dominá-la pela força. Trazem um grande porco e o jogam com rudeza defronte à choupana do parente mais próximo do morto. De repente, eles trepam nas arequeiras da aldeia, pegam todas as nozes-de-areca e vão embora antes de a maioria das pessoas perceberem o que está acontecendo. Os dois ataques são uma expressão ritual de ressentimento contra um grupo que pode eventualmente exigir penitência em luto. Tradicionalmente, o porco gordo era uma vítima humana. De qualquer maneira, //116// assim que os invasores fogem e ficam fora de vista, os aldeões se alvoroçam em torno do porco. Uma vez cozido, ele passa a servir de base para uma série de banquetes oferecidos a todas as aldeias dos cônjuges, um presente de alimento cozido que é oferecido da maneira mais insultuosa possível. Os doadores colhem a banha líquida e a despejam sobre um homem mais velho e respeitado da aldeia dos presenteados, lambuzando-o até cobri-lo. O homem pula para frente de imediato, em atitude ameaçante, dançando com uma lança

imaginária e afrontando seus anfitriões com insultos tradicionais. Ele tem o privilégio de exprimir – como antes no tabu das árvores – ao ressentimento dos cônjuges contra o clã do morto que pode exigir-lhes penitência no luto. Um membro do *susu* do morto adota uma postura ameaçante perante o velho, mas não diz nada muito ofensivo e o velho acaba por lavar-se e comer com grande apetite. Se a aldeia do morto leva papa cozida em lugar de porco às aldeias de seus cônjuges, a papa também é despejada sobre o destinatário e recebida como ofensa numa dança pública. A tensão entre estes dois grupos culmina em um dos maiores banquetes de Dobu, um banquete servido na aldeia do morto e distribuído com insultos aos convidados vindos das aldeias vinculadas por casamento. “Tawa, a tua parte. Ele que morreu tinha muitos porcos de criação. Tuas porcas são estéreis.” “Togo, tua parte! Ele que morreu era mestre em redes de pesca. É assim que *tu* pegas peixes.” “Kopu, tua parte! Ele que morreu era um grande horticultor. Voltava do trabalho ao anoitecer. Tu te arrastas para casa, exausto, ao meio-dia.” Como diz o Dr. Fortune, “deste jeito alegre a localidade reúne suas forças quando se vê atingida pela morte”.

A tradicional desconfiança entre a aldeia da sobrevivente e a do morto não significa, obviamente, que o cônjuge supérstite seja considerado o assassino. Pode ser, mas os adivinhadores logo lançam mão de qualquer sucesso visível do morto em qualquer área e atribuem a morte à inveja gerada por esse fato. “Na maioria dos casos”, todavia, as práticas de luto não são mera formalidade ritual, mas a expressão “de soturna suspeita de um lado e de ressentimento por tal suspeita do outro”. Em todo caso, são projeções características de sentimentos que se extravasam em Dobu.

O assassinato pode ser cometido por meios mágicos ou não mágicos. Suspeita-se tão universalmente do veneno como de bruxaria ou feitiçaria. As mulheres não se afastam de suas panelas nem por um instante, com receio de alguém ter acesso aos alimentos. As pessoas dispõem de vários venenos e os experimentam ao fazer seus feitiços mágicos. Quando fica provado que estes venenos matam, eles são úteis num embate importante.

“Meu pai falou-me dele, é *budobudo*. Ele cresce em abundância na beira do mar. Eu quis experimentá-lo. A gente extraiu a seiva. Eu peguei um coco, bebi dele, misturei a seiva com o que restava e fechei o coco. No dia seguinte, ofereci o coco à criança dizendo que tinha bebido dele e ela podia beber. Ela adoeceu ao //117// meio-dia e morreu de noite. Era a filha da irmã da aldeia do meu pai. Meu pai envenenou a mãe dela com o *budobudo*. Eu envenenei a órfã depois.”

“Qual foi o problema?”

“Ela enfeitiçou meu pai. Ele sentiu-se fraco. Matou-a e seu corpo recuperou a força.”

A fórmula que corresponde ao nosso agradecimento ao receber um presente é “se você me envenenar agora, como vou lhe retribuir?” Isto é, eles aproveitam a ocasião para advertir à pessoa que dá que não lhe convém utilizar a arma universal contra alguém que está em dívida com ela.

As convenções dobuanas excluem o riso e fazem da tristeza uma virtude. “A raiz do riso, é o que eles são”, dizem com desdém de um povo vizinho, menos maldoso. Uma das principais obrigações em tarefas importantes como a horticultura e o Kula é abster-se de atividades prazerosas ou manifestações de felicidade. “Nas hortas, nós não brincamos, não cantamos, não gorjeamos, não contamos lendas. Se fizermos isso na horta, os inhames-semente dirão ‘que feitiço é esse? Já foi um bom feitiço, mas este, o que é?’ Os inhames-semente entenderão mal o que dizemos. Eles não crescerão.” O mesmo tabu vigora durante o Kula. Um homem escondido nas imediações de uma aldeia dos Amphletts onde havia gente dançando rechaçou com indignação a sugestão de que ele poderia participar: “Minha esposa diria que eu estive feliz.” É um tabu intransponível.

Esta austeridade que é considerada uma virtude valiosa também se relaciona com os extremos a que a inveja e a desconfiança chegam em Dobu. Conforme vimos, é proibido entrar na casa ou na horta de um vizinho. Cada pessoa fica de posse. Todo encontro entre homem e mulher é considerado ilícito e, de fato, por convenção o homem aproveita-se de qualquer mulher que não fuja dele. Entende-se que o simples fato de ela estar sozinha basta como autorização. Geralmente as mulheres levam um acompanhante, com frequência uma criancinha, e a companhia as protege contra acusações e também contra perigos sobrenaturais. Portanto, o marido habitualmente monta guarda na entrada da horta nas épocas de trabalho das mulheres, talvez se entretendo em conversa com um filho e verificando que sua esposa não fale com ninguém. Ele controla o tempo que ela leva ao embrenhar-se na floresta para suas necessidades fisiológicas e, em casos extremos, pode até acompanhá-la apesar da terrível pudicícia que impera em Dobu. É notável que a pudicícia seja tão extrema em Dobu quanto era entre nossos ancestrais puritanos. Nenhum homem se despe na frente de outro. Mesmo na tripulação masculina que viaja numa canoa, os homens ocultam-se na popa até para urinar. Também é tabu qualquer exposição do próprio sexo; ninguém pode se referir a ele, exceto quando se entrega ao abuso obsceno. Logo, uma convenção de linguagem descreve o galanteio pré-nupcial como casto, embora as

canções de dança que o dramatizam abundem em paixão explícita e os fatos façam parte da experiência anterior de todo adulto. //118//

Em nosso contexto cultural estamos bastante familiarizados com a arraigada pudicícia de Dobu, e a severidade que a ela se associa no caráter dobuano também acompanhava a pudicícia dos puritanos. Mas há diferenças. Costumamos associar este complexo com uma negação da paixão e uma menor ênfase no sexo. Esta associação não é inevitável. Em Dobu, austeridade e pudicícia vão junto com a promiscuidade pré-nupcial e um grande apreço pela paixão e as técnicas sexuais. Homens e mulheres valorizam muito a satisfação sexual e dão grande importância à sua obtenção. Não há convenção de indiferença nem assimilação num mundo masculino que apoie um homem que suspeita estar sendo traído pela esposa. As vicissitudes da paixão são exploradas, ao passo que em Zunhi, por exemplo, elas são atenuadas pelas instituições tribais. O ensinamento sexual corrente com que as mulheres chegam ao casamento é que o modo de segurar seus maridos é mantê-los tão exaustos quanto possível. Os aspectos físicos do sexo não são subestimados.

Portanto, o dobuano é austero, pudico e apaixonado, consumido pelo ciúme, a suspeita e o ressentimento. Para ele, todos os seus momentos de prosperidade foram arrancados de um mundo maligno num conflito em que ele venceu seu adversário. O homem bom é aquele que tem muitos conflitos desse tipo no seu haver, o que é evidente porque ele sobreviveu com certo grau de prosperidade. Dá-se por certo que ele roubou, matou crianças e seus sócios imediatos mediante bruxaria, trapaceou sempre que ousou fazê-lo. Como temos visto, o roubo e o adultério são o objetivo dos feitiços apreciados dos homens estimados da comunidade. Um dos homens mais respeitados da ilha revelou ao Dr. Fortune um sortilégio para se tornar invisível, com a seguinte recomendação: “Agora tu podes entrar nas lojas em Sydney, roubar o que quiseres e ir embora com isso sem ser visto. Já peguei porco cozido de outras pessoas muitas vezes. Entrei no grupo deles sem ser visto. Saí sem ser visto com meu naco de porco”. Bruxaria e feitiçaria não são atividades criminosas, de modo algum. Um homem estimado não poderia existir sem elas. O homem mau, por sua vez, é aquele que foi ferido na sorte ou num membro nos conflitos em que outros conquistaram sua supremacia. O homem deforme é sempre um homem mau. Ele carrega a sua derrota no corpo para todos a verem.

Uma decorrência sumamente incomum desta guerra implacável é que as formas de legalidade habituais estão ausentes em Dobu. É claro que há muitos tipos de validação diferentes pelos quais se alcança a legalidade em diversas culturas. Veremos que na Costa

Noroeste da América do Norte nem o conhecimento literal do ritual nem a meticulosa familiaridade com os atos que o acompanham podia constituir propriedade legal, mas quem matava o dono adquiria imediatamente a posse legítima, impossível de se obter por outros meios. Não se podia roubar um ritual bisbilhotando, mas o ato de validação legal seria considerado //119// completamente ilegal em nossa civilização. A questão é que há um ato de validação legal. Em Dobu não há nenhum. A bisbilhotice é sempre temida porque o conhecimento de um sortilégio obtido desse modo é tão bom quanto o obtido de qualquer outra maneira. Tudo o que se consegue fazer impunemente é respeitado. O *wabuwabu* é uma prática institucionalizada, mas nem mesmo os ardis rechaçados por todas as convenções são punidos pela sociedade dobuana. Alguns indivíduos que não se incomodam com críticas não se submetem ao luto pelo cônjuge. Uma mulher só pode livrar-se dele se tiver um homem disposto a fugir com ela, e neste caso a aldeia do marido morto vem à aldeia para a qual ela fugiu e suja tudo, espalhando folhas e galhos de árvores. Se um homem vai embora, nada é feito. Isto é o reconhecimento público de que a magia dele é tão boa que a aldeia na qual ele ingressou pelo casamento nada em represália.

A mesma ausência de legalidade social está por trás da falta de chefia ou de pessoas investidas de autoridade reconhecida. Em apenas uma aldeia um conjunto de circunstâncias conferiu a Alo certo grau de autoridade reconhecida. “O poder de Alo decorria em grande parte não só da força da sua personalidade e da magia que ele herdara por primogenitura, mas também de que a mãe dele fora prolífica, bem como a avó antes dela. Ele era o mais velho da linhagem mais velha e seus irmãos e irmãs de sangue constituíam a maioria da aldeia. É de circunstâncias tão infrequentes – a combinação de uma forte personalidade com herança de magia numa família notável pelo seu conhecimento mágico e com descendentes prolíficos – que depende uma mínima manifestação de legalidade em Dobu.”

O conflito traiçoeiro que é o ideal ético em Dobu não é mitigado por convenções sociais do que constitua legalidade. Também não há ideais de clemência ou generosidade que o melhorem. As armas com que os dobuanos lutam não têm lâmina. Sendo assim, eles não perdem tempo em conversas nem expõem seus planos a interferência, dando vazão a desafios e insultos. Só na única festa ritual a que já nos referimos é tradicional dar rédeas ao insulto. Nas conversas comuns, o dobuano é agradável e afetadamente cortês. “Se queremos matar um homem, nós nos aproximamos dele, comemos, bebemos, dormimos, trabalhamos e descansamos com ele,

às vezes durante meses. Esperamos o momento adequado. Nós o chamamos de amigo.” Logo, quando o adivinhador pondera as provas para determinar quem foi o assassino, a suspeita recai sobre todo aquele que tenha buscado a companhia do homem que foi morto. Se eles estiveram juntos por uma razão que não parece costumeira, o caso é considerado provado. Nas palavras do Dr. Fortune, “os dobuanos preferem ser diabolicamente ruins ou então nem um pouco ruins”.

Por trás de uma demonstração de amizade, por trás das evidências de cooperação, em todo campo da vida, o dobuano acredita que nada pode esperar além de traição. Os melhores esforços dos outros, segundo as instituições de Dobu, //120// visam confundir e malograr seus planos. É por isso que, ao sair para o Kula, ele usa um feitiço para “fechar a boca de quem fica em casa”. Dá-se por certo que os que ficam para trás estão trabalhando contra quem viaja. O ressentimento é constantemente como uma motivação que fará alguma coisa acontecer. Em muitos casos, as técnicas mágicas dos dobuanos seguem um padrão pelo qual um sortilégio é dito apenas sobre os primeiros inhames plantados ou o primeiro alimento e os primeiros presentes de solicitação acondicionados nas canoas do Kula. O Dr. Fortune perguntou a um mago sobre isso. “Inhames são como pessoas”, explicou o mago. “Eles entenderam. Um diz ‘Ele enfeitiça esse inhame. E eu?’ Este inhame fica zangado e cresce com força.” Ao se tratar com entes sobrenaturais, confia-se naquilo em que se confia para tratar com homens.

Todavia, o ser humano ressentido tem um recurso que nenhum dobuano atribui aos entes sobrenaturais. Ele pode tentar o suicídio ou derrubar a árvore cujos frutos foram roubados. É um recurso final que livra a cara do humilhado e deve angariar-lhe o apoio de seu *susu*. Como já vimos, em geral se tenta o suicídio nas brigas maritais e isto de fato leva o clã a apoiar o cônjuge magoado que atentou contra a própria vida. A instituição pela qual as árvores cujos frutos foram levados são cortadas pelo próprio dono não é tão óbvia. As pessoas que não têm feitiços causadores de doença para aplicar em suas árvores dão a estas o nome de um acidente fatal ou uma grave enfermidade de um parente próximo, e a pessoa que rouba dessas árvores fica sujeita a tal calamidade. Se alguém desafia a maldição, o dono investe contra sua árvore e a derruba. Isto é similar ao comportamento ao tirar a vida na tentativa de suicídio, mas torna evidente que em ambos os casos não se trata de invocar a compaixão nem o apoio sequer dos próprios parentes. Na realidade, no momento de extrema humilhação, o dobuano projeta em si e em suas posses a malignidade e a vontade de destruir que são uma exigência em todas

as suas instituições. Ele limita-se à mesma técnica, embora neste caso a use contra si próprio.

A vida em Dobu encoraja formas extremas de animosidade e malvadeza que a maioria das sociedades minimizou por meio de suas instituições. Por sua vez, as instituições dobuanas estimulam essas condutas no mais alto grau. O dobuano vivencia sem repressão os piores pesadelos do homem sobre a maldade do universo e, de acordo com sua visão da vida a virtude consiste em escolher uma vítima na qual ele possa dar vazão à maldade que atribui tanto à sociedade humana quanto às forças da natureza. A existência toda se apresenta para ele como uma luta impiedosa em que antagonistas mortais são confrontados numa disputa por cada coisa boa da vida. A suspeita e a crueldade são as armas em que ele confia para a contenda, na qual não tem nem pede misericórdia alguma. //121//

[1] A madeira mais dura da mata. Árvore que permanece erguida em tempestades que envergam todas as demais.

[2] Uma variedade de inhame. A estrofe inteira é repetida para todas as variedades.

[3] A vítima.

[4] O poder imaterial do feitiço.

VI
A Costa Noroeste da América do Norte

Os índios que viviam na estreita faixa do litoral do Pacífico do Alasca ao estuário Puget eram um povo vigoroso e altivo. Tinham uma cultura não classificável em nenhuma ordem comum. Muito diferente daquela das tribos circundantes, ela se caracterizava por um entusiasmo dificilmente igualado por outros povos. Seus valores não eram os comumente reconhecidos, bem como seus impulsos não eram os que se costuma exaltar.

Como povo primitivo, eles eram um povo de grandes posses. Sua civilização baseava-se numa provisão de bens abundante, inesgotável e obtida sem excessivo esforço. O peixe era a base de sua alimentação e podia ser tirado do mar em grandes redadas. Salmões, bacalhaus, linguados gigantes, focas e eperlanos eram secos para armazenagem ou espremidos para extrair óleo. As baleias encalhadas eram sempre aproveitadas, e as tribos mais ao sul também praticavam a pesca de baleias. A vida deles teria sido impossível sem o mar. As montanhas formavam um limite abrupto do território litorâneo destes índios. Eles construíam nas praias. Era uma terra perfeitamente adequada àquilo que eles dela precisavam obter. A costa profundamente recortada era flanqueada por muitas ilhas que não só triplicavam a extensão do litoral como ofereciam grandes áreas de águas resguardadas e navegação protegida a partir da curva ininterrupta do Pacífico. Esta região notabiliza-se pela vida marítima que nela grassa. Ela ainda é a grande zona de desova do mundo, e as tribos da Costa Noroeste conheciam o calendário da migração dos peixes como outros povos conheciam os hábitos dos ursos ou a época certa para semear. Mesmo nos poucos casos em que dependiam de algum produto da terra, como quando cortavam as grandes árvores que dividiam em tábuas para suas casas ou encavavam com fogo e enxós para fazer canoas, eles ficavam perto das vias navegáveis. Não conheciam outro meio de transporte a não ser por água e só cortavam árvores suficientemente próximas a um regato ou uma enseada para poder levá-las flutuando até a aldeia.

Mantinham constante comunicação mediante canoas de alto-mar. Eram ousados e suas expedições se estendiam muito longe para

norte e sul. Os casamentos de pessoas de prestígio eram arranjados com a nobreza de outras tribos, e //122// os convites para grandes festas – *potlatches* – eram enviados a centenas de quilômetros pela costa e respondidos por canoas vindas de tribos distantes. Como os idiomas destes povos pertenciam a diversos troncos, a maioria das pessoas precisava falar várias línguas não aparentadas. Por certo, as diferenças de idioma não tolhiam a difusão de minuciosos detalhes do cerimonial nem de estruturas de folclore completas, cujos fundamentos eles compartilhavam.

Não complementavam a sua alimentação mediante a agricultura. Cultivavam apenas pequenos campos de trevo ou quinquefólio. A principal ocupação dos homens, além de caçar e pescar, era o trabalho de carpintaria. Eles construíam suas casas com pranchas de madeira, entalhavam grandes troncos totêmicos, fabricavam os lados de caixas a partir de tábuas únicas e depois as entalhavam e decoravam, escavavam troncos para canoas de alto-mar, faziam máscaras de madeira e móveis e utensílios de todo tipo. Sem metal para machados ou serras eles derrubavam os grandes cedros, dividiam-nos em tábuas, transportavam-nas por mar até suas aldeias sem fazer uso da roda e construíam com elas suas grandes casas multifamiliares. Os dispositivos que utilizavam eram engenhosos e admiravelmente calculados. Com eles guiavam com exatidão a divisão das toras em pranchas, suspendiam enormes troncos para pilares e vigas de casas, sabiam unir madeiras mediante furos inclinados para que não ficasse sinal da junção na superfície, e de um só cedro faziam canoas capazes de navegar em mar aberto levando cinquenta ou sessenta homens. A sua arte era audaciosa, exótica e tão competente como qualquer outra que um povo primitivo tenha desenvolvido.

A cultura da Costa Noroeste desmoronou na última parte do século XIX. Portanto, nosso conhecimento direto dela como civilização em funcionamento limita-se às tribos que foram descritas uma geração atrás, além de ser bem detalhado só no que tange à cultura dos *kwakiutl* da Ilha de Vancouver. Na sua maior parte, logo, a descrição desta cultura será a dos *kwakiutl*, complementada pelos detalhes contrastantes conhecidos de outras tribos e pelas lembranças de anciãos que participaram de uma civilização hoje desaparecida.

Como a maioria dos índios norte-americanos, exceto os dos *pueblos* do sudoeste, as tribos da Costa Noroeste eram dionisíacas. Nas cerimônias religiosas, o objetivo final em que se empenhavam era o êxtase. O líder da dança, ao menos no apogeu da sua participação, devia perder seu autocontrole normal e, num enlevo, passar para

outro estado de existência. Devia pôr espuma pela boca, tremer de forma violenta e anormal, fazer coisas que seriam terríveis em estado normal. Alguns dançarinos eram amarrados com quatro cordas seguras por pessoas que assistiam, para que não fizessem dano irreparável em seu frenesi. As canções da dança celebravam esta loucura como um prodígio sobrenatural: //123//

> O dom do espírito que destrói a razão do homem,
> Oh verdadeiro amigo sobrenatural[1], está atemorizando as pessoas.
> O dom do espírito que destrói a razão do homem,
> Oh verdadeiro amigo sobrenatural, dispersa as pessoas que estão na casa[2].

Enquanto isso, o dançarino dançava segurando brasas nas mãos. Ele brincava com elas de maneira imprudente. Punha algumas na boca, atirava outras sobre as pessoas reunidas, queimando-as e tocando fogo em suas roupas de casca de cedro. Quando os Dançarinos do Urso dançavam, o coro cantava:

> Grande é a fúria deste grande ser sobrenatural.
> Ele pegará homens em seus braços e os torturará.
> Há de devorar sua pele e seus ossos, esmagando carne e osso com seus dentes.

Todos os dançarinos que erravam em suas apresentações deviam cair como se estivessem mortos, e os que representavam o Urso caíam sobre eles e os destroçavam. Às vezes isto era simulado, mas segundo o ensinamento tradicional, para certos erros não havia mitigação da pena. Os Ursos vestiam-se completamente com peles de urso pretas para as grandes cerimônias, e mesmo em ocasiões menos importantes cobriam seus braços com as peles das patas dianteiras do urso, exibindo todas as garras. Os Ursos dançavam ao redor do fogo, rasgando a terra com as garras e imitando os movimentos de ursos furiosos, enquanto o público cantava a canção do dançarino Urso:

> Como nos esconderemos do urso que anda por todos os cantos do mundo?
> Rastejemos sob o solo! Cubramo-nos as costas com terra para que o grande urso do norte não possa achar-nos.

Estas danças da Costa Noroeste eram representações de

sociedades religiosas nas quais os indivíduos eram iniciados pelos patronos sobrenaturais da sociedade. A experiência de encontrar o espírito sobrenatural relacionava-se estreitamente com a da visão, experiência esta que em muitos lugares da América do Norte dava ao suplicante – que jejuava em isolamento e com frequência se torturava – o espírito da guarda que o ajudaria pela vida inteira. Na Costa Noroeste, o encontro com o espírito tornara-se uma questão formal, apenas uma forma de exprimir em palavras o direito de ingressar numa sociedade secreta muito cobiçada. Mas, na medida em que a visão virara uma formalidade vazia, a ênfase fora centrada //124// na divina loucura que devia assumir quem tinha direito ao poder sobrenatural. O jovem *kwakiutl* que estava prestes a se tornar membro de uma das sociedades religiosas era levado pelos espíritos e permanecia isolado na floresta pelo período em que se dizia que era retido pelos entes sobrenaturais. Jejuava até parecer emaciado e preparava-se para a demonstração de frenesi que devia dar ao retornar. O Cerimonial de Inverno como um todo, que era a grande série de ritos religiosos *kwakiutl*, destinava-se a "domar" o iniciado que regressava "do poder que destrói a razão do homem" e a quem era preciso fazer voltar ao nível da existência secular.

A iniciação do Dançarino Canibal era especialmente calculada para expressar o propósito dionisíaco da cultura da Costa Noroeste. Entre os *kwakiutl* a Sociedade Canibal sobrepunha-se a todas as demais. A seus membros se reservavam os assentos de mais alta honra nas danças de inverno, e todos os demais deviam abster-se do banquete até que os Canibais começassem a comer. O que distinguia o canibal dos membros de todas as outras sociedades religiosas era a sua paixão pela carne humana. Ele investia a dentadas contra os espectadores e arrancava-lhes um bocado de carne dos braços. Sua dança era a de um viciado frenético apaixonado pelo "alimento" que lhe era apresentado, um cadáver preparado que uma mulher trazia nos braços estendidos. Em ocasiões especiais, o Canibal comia corpos de escravos que haviam sido mortos para esse fim.

O canibalismo dos *kwakiutl* estava no extremo oposto do canibalismo epicurista de muitas tribos da Oceania ou do habitual consumo de carne humana na dieta de muitas tribos da África. Os *kwakiutl* tinham absoluta repugnância de comer carne humana. Enquanto o Canibal dançava tremendo ante a carne que ia comer, o coro cantava a canção dele:

Agora estou prestes a comer,
Meu rosto está lividamente pálido.
Estou prestes a comer o que me foi dado pelo Canibal

Levava-se a conta dos bocados de pele que o Canibal tinha tirado dos braços dos espectadores, e ele tomava eméticos para vomitá-los. Muitas vezes ele não os engolia mesmo.

Considerava-se muito maior a contaminação da carne dos cadáveres preparados e dos escravos mortos para as cerimônias canibais do que a da carne mordida de braços vivos. Tanto que o Canibal era tabu durante quatro meses após essa conspurcação. Ele ficava sozinho num pequeno quarto de dormir interno, enquanto um dançarino Urso vigiava a porta. Comia usando utensílios especiais que eram destruídos ao concluir o período. Bebia sempre cerimoniosamente, nunca mais de quatro goles de cada vez e sem tocar no copo com os lábios. Tinha de usar um canudo e um utensílio para coçar de cabeça. Por um período mais //125// curto ele estava proibido de consumir alimento quente. Quando seu período de isolamento acabava, ele aparecia novamente entre os homens e fingia ter esquecido todas as coisas comuns da vida. Era preciso ensiná-lo a andar, falar, comer. Supunha-se que ele se afastara para tão longe desta vida que seus hábitos lhe eram estranhos. Mesmo depois de concluído seu isolamento de quatro meses, ele ainda era sacrossanto. Não podia se aproximar da mulher por um ano, nem jogar nem fazer trabalho algum. Tradicionalmente, ele permanecia à parte durante quatro anos. A própria repugnância que os *kwakiutl* sentiam por comer carne humana fazia com que vissem nesse ato uma adequada expressão da virtude dionisíaca que reside no terrível e no proibido.

Enquanto se encontrava sozinho na floresta, no seu período de isolamento, o iniciado Canibal arranjava um cadáver numa árvore onde tinha sido deixado. A pele já estava seca pela exposição e o iniciado preparava-a especialmente para ser seu “alimento” na dança. Nesse meio-tempo, seu período de isolamento ia chegando ao fim e a tribo se preparava para a Dança do Inverno, que era principalmente a iniciação do moço como membro da Sociedade Canibal. As pessoas da tribo cuidavam de se tornar sagradas, conforme suas prerrogativas cerimoniais. Convocavam para junto delas os espíritos da Dança do Inverno, e aquelas que tinham o direito de fazê-lo demonstravam seu frenesi sobrenatural. A observância precisava do maior esforço e de toda meticulosidade porque o poder dessas pessoas tinha de ser grande o bastante para chamar o Canibal de volta de sua estada com os entes sobrenaturais. Elas o chamavam mediante danças vigorosas e exercendo poderes herdados, mas a princípio todos seus esforços eram em vão.

Finalmente, a totalidade da Sociedade Canibal com seu frenesi

combinado despertava o novo iniciado, que de repente era ouvido sobre o teto da casa. Ele estava fora de si. Empurrava para um lado as tábuas do teto e pulava para baixo em meio a todo mundo. Todos tentavam cercá-lo. Ele corria ao redor da fogueira e saía de novo por uma porta secreta, deixando para trás apenas os galhos de cicuta sagrada que havia usado. Todas as sociedades seguiam-no em direção à floresta e dali a pouco ele era visto de novo. Desaparecia três vezes e, na quarta, um velho saía à frente – era chamado de "isca". O Canibal atacava-o, segurava seu braço e o mordia. As pessoas pegavam-no no ato e o traziam para a casa onde se realizaria o cerimonial. Ele tinha perdido o juízo e mordia quem conseguia agarrar. Quando chegavam à casa cerimonial, não era possível fazer o Canibal entrar. Finalmente, uma mulher coiniciada que era incumbida de carregar nos braços o corpo preparado aparecia nua com o cadáver. Ela dançava recuando, encarando o Canibal, atraindo-o para entrar na casa. Ainda não se conseguia convencê-lo, mas por fim ele voltava a subir no telhado e pulava pelo vão das tábuas deslocadas. Dançava freneticamente, sem poder se controlar, mas todos os seus músculos se estremeciam no tremor característico que os *kwakiutl* associam com o frenesi. //126//

A dança com o cadáver era repetida ao longo do período de êxtase do Canibal. Talvez a técnica dionisíaca mais surpreendente do Cerimonial de Inverno seja a que finalmente amansa o Canibal e dá início a seu quadrimestre de tabu. Segundo as ideias correntes nessa cultura, ela expressa da forma mais extrema o poder sobrenatural que reside no horrível e no proibido.

O rito era conduzido por quatro sacerdotes com poderes sobrenaturais herdados para amansar o Canibal. O iniciado estava fora de si. Corria de um lado para outro enquanto os espectadores tentavam segurá-lo. Não conseguia dançar porque seu estado de frenesi era muito avançado. Por meio de diversos ritos de exorcismo, eles tentavam "chegar" ao Canibal no seu êxtase. Primeiro eles aplicavam o exorcismo do fogo, agitando casca de cedro em chama sobre a cabeça do Canibal até ele ficar prostrado. Depois experimentavam um exorcismo de água, aquecendo pedras na fogueira, de forma cerimonial, usando as pedras para aquecer água numa caixa d'água e pondo a água ritualmente sobre a cabeça do iniciado. Em seguida, eles faziam uma figura de casca de cedro representando o Canibal em frenesi e queimavam-na na fogueira.

O exorcismo final, porém, era realizado com sangue menstrual. Na Costa Noroeste o sangue menstrual era considerado contaminante em grau dificilmente superado em qualquer outro lugar do mundo. As mulheres ficavam isoladas durante o período menstrual, e sua

presença tornava ineficaz qualquer prática xamanística. Não deviam cruzar nenhum córrego nem se aproximar do mar, para que o salmão não se ofendesse. As mortes que ocorriam apesar das curas xamanísticas costumavam ser atribuídas à presença despercebida de casca de cedro com manchas de sangue menstrual. Para o exorcismo final, portanto, o sacerdote pegava casca de cedro sobre a qual havia sangue menstrual de quatro mulheres da classe mais alta e tisnava o rosto do Canibal. Assim que o exorcismo fazia efeito, a dança do Canibal ia se tornando mais moderada até que, na quarta dança, ele estava calmo e sereno, livre do frenesi.

O pendor dionisíaco das tribos da Costa Noroeste é tão violento na vida econômica, na guerra e no luto quanto nas iniciações e danças cerimoniais. Elas estão no polo oposto dos *pueblos*, de tendência apolínea, e nisto se assemelham à maioria dos outros povos nativos da América do Norte. Por outro lado, o padrão cultural que lhes era peculiar resultava do intricado entrelaçamento de suas ideias especiais sobre propriedade e manipulação da riqueza.

As tribos da Costa Noroeste tinham grandes posses e a propriedade destas posses era estrita. Eram propriedades no sentido de bens transmitidos de geração para geração, mas estes bens eram a própria base da sociedade. Havia duas classes de posses. A terra e o mar pertenciam a um grupo de parentes em comum e eram herdados por todos os seus membros. Não havia campos cultivados, mas o grupo de relacionamento possuía territórios de caça e até territórios de colheita de bagas //127// e raízes silvestres. Ninguém podia entrar na propriedade da família. Não menos estrita era a propriedade dos territórios de pesca pertencentes à família. Em muitos casos um grupo do lugar tinha de deslocar-se para muito longe até as faixas de litoral onde podiam tirar mexilhões da areia, pois a costa próxima à sua aldeia podia pertencer a outra linhagem familiar. Estes terrenos tinham sido mantidos como propriedade por tanto tempo que a localização das aldeias havia mudado, mas não a posse dos bancos de mexilhões. Não só a costa como até mesmo áreas de mar profundo eram propriedade estrita. Para a pesca do linguado gigante, a área pertencente a uma determinada família era limitada pela visada entre dois marcos em terra. Os rios também eram divididos em seções para as redadas de eperlano na primavera, e as famílias vinham de muito longe pescar na seção de sua propriedade no rio.

Havia, porém, propriedade ainda mais estimada e possuída de outra maneira. Não era na posse dos meios de vida, por extremada que ela fosse, onde o senso de propriedade dos *kwakiutl* se manifestava. Dava-se o valor mais elevado às prerrogativas sobre e por cima de bem-estar material. Muitas delas eram coisas materiais,

chamadas pilares de casa, colheres e penachos heráldicos, mas na sua maioria eram posses imateriais, nomes, mitos, canções e privilégios que constituíam o grande motivo de orgulho de um homem rico. Todas estas prerrogativas, ainda que permanecessem numa linhagem sanguínea, não eram de propriedade comum, mas pertenciam temporariamente a uma pessoa que exercia individual e exclusivamente os direitos que elas conferiam.

Os títulos de nobreza eram a maior destas prerrogativas e a base de todas as demais. Cada família e cada sociedade religiosa tinham uma série de nomes titulares que as pessoas assumiam segundo seus direitos de herança e sua capacidade financeira. Estes títulos davam-lhes a condição de nobreza na tribo. Embora fossem usados como nomes pessoais, eram nomes que de acordo com a tradição não haviam sido agregados nem subtraídos desde a origem do mundo. Ao adotar um nome como esses, a pessoa assumia em si mesma toda a grandeza dos ancestrais que o tinham usado em suas vidas, e ao conferi-lo a seu herdeiro ela necessariamente abdicava de todo direito de usá-lo como seu nome.

A adoção de tais nomes não dependia apenas da consanguinidade. Em primeiro lugar, o direito a esses títulos era do primogênito e os filhos mais novos não tinham essa condição. Eles eram plebeus desdenhados. Em segundo lugar, o direito a um título tinha de ser assinalado pela distribuição de abundante riqueza. As mulheres ocupavam-se primordialmente não do trabalho doméstico, mas fazer grandes quantidades de esteiras, cestas e mantas de casca de cedro, que eram guardadas nas valiosas caixas feitas pelos homens para o mesmo fim. Por sua vez, os homens acumulavam canoas, bem como as conchas ou dentálios que usavam como dinheiro. Os grandes homens possuíam ou emprestavam com //128// juros enormes quantidades de bens, que eram passados de mão em mão como cédulas bancárias para validar a assunção das prerrogativas.

Estas posses eram o meio circulante de um complexo sistema monetário que funcionava por meio da arrecadação de altíssimas taxas de juros. Cem por cento era o habitual para um empréstimo por um ano. Media-se a riqueza pela quantidade de propriedades que o indivíduo tinha emprestado a juros. Tal usura teria sido impossível se os frutos do mar não fossem abundantes e fáceis de conseguir, o mar não fornecesse conchas para dinheiro constantemente e não se utilizassem unidades fictícias para grandes valores, os “cobres”. Tratava-se de folhas gravadas de cobre nativo, com valor atribuído de dez mil mantas e até mais. Elas tinham muito pouco valor intrínseco, claro, e eram avaliadas conforme a quantia que se pagara por elas na

última vez em que mudaram de dono. De mais a mais, juntar os pagamentos não era o trabalho de uma só pessoa em nenhuma das grandes transações. Os empreendedores eram testas de ferro da totalidade do grupo local ou, nas transações intertribais, da tribo como um todo, e tinham ao seu dispor os bens de todos os membros de seu grupo.

Toda pessoa de alguma importância em potencial, homem ou mulher, passava a tomar parte nessa competição econômica ainda na primeira infância. O nome que recebera sendo um bebê indicava apenas seu lugar de nascimento. Quando chegava a sua hora de assumir um nome de maior importância, os anciãos da família davam-lhe uma quantidade de mantas para distribuir; ele recebia o nome e distribuía essa propriedade aos seus parentes. Quem recebia os presentes da criança fazia questão de reembolsá-la logo e com juros excessivos. Toda vez que um chefe que tinha sido um desses beneficiários distribuía propriedade em transação pública, pouco depois, ele dava à criança o triplo do que dela recebera. No fim do ano a criança tinha de reembolsar com juros de cem por cento àqueles que a haviam financiado, mas retinha o restante em seu nome e isto equivalia ao estoque original de mantas. Por alguns anos, o menino distribuía esse estoque e colhia juros, até estar pronto para pagar pelo seu primeiro nome de *potlatch* tradicional. Quando estava pronto, todos os seus parentes se reuniam, bem como todos os anciãos da tribo. Na presença de todo o povo e perante o chefe e os velhos da tribo, o pai cedia-lhe um nome que designava o seu posto na tribo.

A partir desse momento o menino tinha um posto tradicional entre os homens da tribo que possuíam títulos. Dali em diante, nas *potlatches* que oferecia ou das quais participava, ele tomava nomes cada vez mais grandiosos. Toda pessoa de alguma importância mudava de nome como as serpentes trocam a pele. Os nomes indicavam as relações de sua família, suas riquezas, sua posição na estrutura tribal. Qualquer que fosse o motivo da *potlatch*, quer um casamento, a maturidade de um neto ou um desafio intertribal a um chefe adversário, o anfitrião aproveitava a ocasião para validar a adoção de um novo nome e suas prerrogativas, quer para si próprio ou para um herdeiro. //129//

Entre os *kwakiutl*, o casamento desempenhava o papel mais importante na aquisição da posição social. Ao norte deles, outras tribos da Costa Noroeste eram matrilineares e a posição social era transmitida na linha feminina, embora os homens fossem os reais detentores do título. Por outro lado, os *kwakiutl* viviam originalmente em grupos locais e os homens formavam suas famílias nas aldeias de seus pais. Eles não abandonaram totalmente este antigo alicerce da

sua sociedade, mesmo ao modificá-lo em grande medida. Chegaram a um meio-termo. Passaram a transferir a maioria das prerrogativas por meio do casamento, isto é, o homem conferia seus privilégios ao homem que se casava com sua filha. Mas elas só ficavam sob o controle do genro, sem se tornar propriedade particular dele. Eram reservadas para seus parentes, em especial para os filhos da filha do doador. Assim se garantia a herança matrilinear, embora não houvesse grupos matrilineares.

O genro recebia prerrogativas e propriedade quando do nascimento dos filhos ou quando estes chegavam à maturidade, em compensação pela propriedade entregue pela sua família como preço pela noiva. Em outras palavras, obtinha-se uma esposa do mesmo modo que se obtinha um cobre. Como em qualquer troca econômica, havia um pagamento inicial que validava a transação. Quanto maior a soma do preço da noiva no casamento, mais glória o clã do noivo podia reivindicar, e este pagamento tinha de ser reembolsado com altos juros numa *potlatch* em retribuição que geralmente tinha lugar ao nascer o primeiro filho. Uma vez feito este pagamento, dizia-se que a esposa fora recuperada por sua família e seu casamento era chamado de “ficar na casa (do marido) por nada”. Portanto, o marido fazia outro pagamento para retê-la e o sogro lhe transferia riqueza em troca. Destarte, ao longo da vida, no nascimento ou na maturidade da prole, o sogro transferia suas prerrogativas e sua riqueza ao marido da filha para os filhos que resultavam do casamento.

Entre os *kwakiutl*, a organização religiosa copiava a secular. A tribo se organizava em linhagens que possuíam os títulos de nobreza, mas também estava organizada em sociedades com poderes sobrenaturais, os Canibais, os Ursos, os Tolos e assim por diante. Do mesmo modo que as famílias, as sociedades também tinham títulos hierárquicos à sua disposição, e homem algum tinha posição de destaque se não ocupasse um lugar entre os líderes da hierarquia religiosa, bem como da secular. O ano era dividido em duas partes. No verão, a organização secular da tribo vigorava e cada homem prevalecia conforme a respectiva categoria do título de nobreza que ostentava. No inverno, isso tudo era posto de lado. Desde o momento em que se ouviam os chamados dos poderes sobrenaturais do Cerimonial de Inverno, era tabu referir-se a um homem por seu nome secular. A estrutura toda da sociedade constituída em torno desses títulos era posta de lado e, durante os meses do inverno, os membros da tribo agrupavam-se de acordo //130// com os espíritos que os haviam iniciado nas sociedades sobrenaturais. Pelo período do Cerimonial de Inverno o grau de cada homem correspondia à grandeza do nome que ele possuía como membro da sociedade do

Canibal, do Urso, do Tolo ou alguma outra.

Contudo, a diferença não era tão grande como poderíamos supor. Assim como os títulos de nobreza secular, os altos títulos das sociedades religiosas também eram herdados dentro da linhagem. Eles eram um elemento central do dote prometido no casamento. A iniciação na Sociedade do Canibal ou na Sociedade do Tolo consistia na aquisição de prerrogativas às quais se tinha direito por nascimento ou casamento e que eram validadas – como quaisquer outras – mediante a distribuição de propriedade. Portanto, a estação em que a tribo se organizava segundo afiliações religiosas não era um período durante o qual as grandes famílias deixavam de lado sua posição herdada, mas apenas um período em que elas expunham seu segundo conjunto de privilégios, privilégios estes que eram análogos aos que elas possuíam na organização secular da tribo.

Este jogo de validação e exercício de todos os títulos e prerrogativas que se podiam adquirir por herança dos diversos antepassados, por doação ou por casamento era o que constituía a principal ocupação dos índios da Costa Noroeste. Todos participavam desse jogo, cada um na sua posição social, e o fato de ser excluído dele era o estigma essencial do escravo. A manipulação da riqueza nesta cultura ia muito além de qualquer transcrição realista de necessidades econômicas e da satisfação de tais necessidades. A riqueza havia se tornado não apenas bens econômicos, mesmo bens guardados em caixas para as *potlatches* e nunca usados exceto em transações, mas, de forma ainda mais característica, prerrogativas sem funções econômicas. Canções, mitos, nomes de pilares de casa dos chefes, de seus cães ou de suas canoas eram riqueza. Privilégios estimados como o direito de amarrar um dançarino num poste ou trazer sebo para os dançarinos o esfregarem no rosto, ou pedaços de casca de cedro para eles se limparem, eram riqueza legada aos descendentes nas linhagens familiares. Entre os vizinhos de Bella Coola, os mitos de família viraram propriedade tão prezada e cultuada que a nobreza adotou o costume do casamento dentro da própria família, para que essa riqueza não se dispersasse entre pessoas não nascidas para possuí-la.

Parece bastante evidente que a manipulação da riqueza na Costa Noroeste é, em muitos sentidos, uma paródia dos nossos acordos econômicos. Estas tribos não usavam a riqueza para obter um valor equivalente em bens econômicos, mas como fichas de valor fixo num jogo que elas jogavam para ganhar. Viam a vida como uma escada de mão cujos degraus eram os nomes titulares com as prerrogativas que a eles se atribuía. Cada passo escada acima demandava a distribuição de grandes quantidades de riqueza, que não obstante

eram retribuídas com usura para possibilitar a próxima ascensão a que o escalador podia aspirar. //131//

Mas esta associação básica da riqueza com a validação de títulos de nobreza é apenas uma parte da questão. A distribuição de propriedade raramente era tão simples assim. Afinal, a razão pela qual os homens da Costa Noroeste se importavam com títulos de nobreza, riqueza, penachos e prerrogativas desvenda a motivação principal da cultura deles: eles usavam essas posses numa competição em que o objetivo era humilhar os rivais. Cada indivíduo competia constantemente com todos os demais, de acordo com seus meios, visando superá-los na distribuição de propriedade. O rapaz que acabava de receber sua primeira propriedade como doação escolhia outro jovem para receber um presente dele. O jovem escolhido não podia recusar sem reconhecer a derrota logo no início, sendo forçado a cobrir o presente com igual quantidade de propriedade. Quando a hora do reembolso chegava, se ele não tinha o presente original em dobro para devolver com juros, era humilhado e degradado, enquanto o prestígio de seu rival crescia proporcionalmente. A competição assim iniciada prosseguia pelo resta da vida. Se bem-sucedido, ele jogava com quantidades de propriedade sempre maiores e com rivais cada vez mais formidáveis. Era uma luta. Eles diziam: “Não lutamos com armas. Lutamos com propriedade.” O homem que se desfazia de um cobre vencia seu rival como se o tivesse derrotado no campo de batalha. Os *kwakiutl* equiparavam as duas situações. Uma de suas danças se chamava “trazer sangue para a casa”, e dizia-se que as grinaldas de cicuta usadas pelos homens representavam cabeças cortadas na luta armada. Eles atiravam as grinaldas no fogo, gritando o nome dos inimigos que elas representavam e berrando quando as chamas se avivavam para consumi-las. Todavia, as grinaldas representavam os cobres que os homens tinham dado, e os nomes que eles gritavam eram dos rivais derrotados na distribuição de propriedade.

Em todo empreendimento os *kwakiutl* visavam mostrar-se superiores a seus rivais. Eles ostentavam essa vontade de superioridade da forma mais escancarada, glorificando-se e ridicularizando todos os que se apresentassem. Se analisados segundo os padrões de outras culturas, os discursos de seus chefes nas *potlatches* eram megalomania despudorada.

> Sou o grande chefe que faz as pessoas se envergonharem.
> Sou o grande chefe que faz as pessoas se envergonharem.
> Nosso chefe põe humilhação nos rostos.
> Nosso chefe põe inveja nos rostos.
> Com o que está a realizar sem cessar neste mundo, nosso

chefe faz as
pessoas cobrirem o rosto.
Oferecendo um e outro banquete de óleo a todas as tribos.

*

Sou a única grande árvore, eu, o chefe!
Sou a única grande árvore, eu, o chefe! //132//
Vós sois minhas subordinadas, tribos.
Vós sentais no meio dos fundos da casa, tribos.
Sou o primeiro a vos dar propriedade, tribos.
Sou vossa Águia, tribos!

*

Trazei vossa ficha de propriedade, tribos, que talvez ele tente, em vão,
contar a propriedade que há de ser distribuída pelo grande fazedor de cobres, o chefe.
Continuai, levantai o inatingível poste da *potlatch*,
Pois esta é a única árvore grossa, a única grossa raiz das tribos.
Agora nosso chefe ficará furioso na casa,
Fará a dança da fúria.
Nosso chefe fará a dança da fúria.

*

Sou Yaqatlenlis, sou Enevoado, sou Sewid; sou o grande Único, e sou Dono da Fumaça e Grande Convidador. Estes são os nomes que eu obtive como presentes de casamento quando desposei as filhas dos chefes das tribos onde quer que fui. Por isso tenho vontade de rir do que os chefes inferiores dizem, pois eles tentam em vão me rebaixar falando contra meu nome. Quem se aproxima do que foi feito pelos chefes, meus ancestrais? Portanto, todas as tribos do mundo inteiro me conhecem. Só o chefe meu ancestral distribuiu propriedade num grande banquete, e todos os demais podem apenas imitar-me. Eles tentam imitar o chefe, meu avô, que é a raiz da minha família.

*

Sou o primeiro das tribos,
sou o único das tribos.
Os chefes das tribos são apenas chefes locais.
Eu procuro grandeza como a minha em todos os chefes

convidados.
Não consigo achar um só chefe entre eles.
Eles nunca retribuem banquetes,
Os órfãos, coitados, chefes das tribos!
Eles se desonram,
Eu sou quem dá estas lontras marinhas aos chefes, os convidados, os
chefes das tribos.
Eu sou quem dá canoas aos chefes convidados, os chefes das tribos. //133//

Estes hinos de autoglorificação eram cantados pelos criados do chefe em todas as grandes ocasiões e são a mais característica expressão da sua cultura. Eles reconheciam que todas as motivações centravam-se na vontade de superioridade. Sua organização social, suas instituições econômicas, sua religião, nascimento e morte, tudo canalizava a expressão dessa vontade. No entendimento deles, o triunfo envolvia cobrir de ridículo e escárnio seus adversários, que, segundo seus costumes, eram também seus convidados. Numa *potlatch*, o grupo do anfitrião entalhava figuras em tamanho natural do chefe que ia receber o cobre. A pobreza dele era simbolizada pelas costelas que sobressaíam, e sua insignificância por alguma postura indigna. O chefe anfitrião entoava canções que expunham seus convidados ao desprezo:

Wa, saí do caminho,
Wa, saí do caminho.
Virai o rosto, que eu posso dar vazão à minha ira batendo
nos outros chefes.
Eles só fingem; eles apenas vendem um cobre repetidas
vezes e o dão aos chefezinhos das tribos.
Ah, não peçais clemência,
Ah, não peçais clemência em vão nem alceis as mãos, com
a língua pendendo.
Eu só rio dele, eu zombo dele que esvazia [as caixas de
propriedade] na sua casa, sua casa de *potlatch*, a casa
anfitriã onde nos deixam com fome.

*

Esta é a razão do meu riso,
A razão de eu rir daquele que está sem dinheiro,
Aquele que aponta por aí para seus ancestrais que são chefes.
Os insignificantes não têm ancestrais que foram chefes.
Os insignificantes não têm nomes herdados de seus avôs,
Os insignificantes que trabalham,

Os insignificantes que trabalham duro,
Que cometem erros, que vêm de quaisquer lugarzinhos do mundo.
Esta é a única razão do meu riso.

*

Sou o grande chefe que vence,
Sou o grande chefe que vence.
Oh, continuai do jeito que já tens feito!
Só daqueles que continuam a girar neste mundo,
Trabalhando duro, perdendo seus rabos (como salmão), eu zombo,
Dos chefes inferiores ao verdadeiro grande chefe. //134//
Ora! Teme clemência deles! Põe óleo em suas cabeças
de cabelos quebradiços.
As cabeças daqueles que não se penteiam.
Eu zombo dos chefes inferiores ao verdadeiro grande chefe,
Sou o grande chefe que faz as pessoas se envergonharem.

O sistema econômico todo da Costa Noroeste estava a serviço desta obsessão. O chefe podia alcançar a vitória buscada de duas maneiras. Uma era humilhar seu rival presenteando-lhe com mais propriedade da que ele podia retribuir com juros. A outra era destruir propriedade. Em ambos os casos o oferecimento exigia retribuição, mas no primeiro a riqueza de que presenteava crescia, enquanto no segundo ele se despojava de bens. As consequências dos dois métodos parecem-nos diametralmente opostas. Para os *kwakiutl* elas eram simplesmente meios complementares de dominar um rival, e a maior glória da vida era o ato de completa destruição. Era um desafio, exatamente igual que vender um cobre, e sempre feito em confronto com um adversário que devia então, para evitar a humilhação, destruir igual quantidade de bens valiosos.

Havia muitas formas de destruir bens. Os grandes banquetes com consumo de quantidades de óleo de eperlano eram consideradas competições de demolição. Os convidados eram abastecidos de abundante óleo, que também era despejado sobre a fogueira. Como os convidados se sentavam perto do fogo, o calor do óleo em combustão causava-lhes intenso desconforto, o que também era considerado parte da contenda. Para não serem humilhados, eles tinham de ficar deitados, quietos em seus lugares, mesmo que as chamas se elevassem e atingissem os caibros do telhado da casa. O anfitrião também devia mostrar a mais absoluta indiferença à ameaça de destruição de sua casa. Alguns dos maiores chefes tinham a figura entalhada de um homem sobre o telhado. Era o assim chamado

“vomitador”, e havia uma gamela montada de modo a despejar pela boca aberta da figura um fluxo contínuo do apreciado óleo de eperlano sobre a fogueira da casa. Se o banquete de óleo superasse tudo o que o chefe convidado já tinha oferecido, ele tinha de ir embora da casa e começar os preparativos para um banquete em retribuição, que sobrepujaria o oferecido por seu rival. Se achasse que o banquete não se equiparara a outro que ele já oferecera, o convidado cobria seu anfitrião de insultos e este recorria a algum outro meio para provar a sua grandeza.

Para tanto, o anfitrião podia mandar seus mensageiros quebrarem quatro canoas e trazerem os pedaços para empilhar na fogueira. Ou podia matar um escravo, ou quebrar um cobre. Por certo, nem todos os cobres quebrados em *potlatches* eram riqueza perdida para o dono. Havia muitos graus de destruição de um cobre. Um chefe que não achasse a ocasião importante o bastante para a doação de seu valioso cobre podia cortar um pedaço dele, e então seu rival tinha de cortar um pedaço de um cobre igualmente valioso. A retribuição de bens //135// ocorria da mesma maneira que se o cobre todo tivesse sido doado. Em competições com diversos rivais, um cobre podia acabar espalhado por centenas de quilômetros de litoral. Quando finalmente um grande chefe conseguia adquirir os pedaços espalhados, ele mandava uni-los com rebites e com isso o cobre tinha valor muito maior.

Segundo a filosofia *kwakiutl*, a demolição real do cobre era apenas uma variante dessa prática. O grande chefe convocava sua tribo e anunciava uma *potlatch*. “Ademais, tamanho é meu orgulho que sobre esta fogueira matarei meu cobre Dandalayu, que está gemendo em minha casa. Vós sabeis o quanto eu paguei por ele. Comprei-o por quatro mil mantas. Agora vou quebrá-lo para vencer o meu rival. Farei da minha casa um lugar de luta para vós, minha tribo. Alegrai-vos, chefes, pois esta é a primeira vez que se oferece uma *potlatch* tão grandiosa.” O chefe punha seu cobre para ser consumido na fogueira ou ia até um promontório e atirava-o ao mar. Ficava então despojado de sua riqueza, mas havia adquirido prestígio inigualado. Conseguira a vantagem final sobre seu rival, que tinha de destruir um cobre de igual valor ou sair derrotado da competição.

O comportamento exigido do chefe era um tanto arrogante e tirânico. Havia necessárias restrições culturais a uma interpretação demasiadamente despótica do papel do chefe, que não tinha o direito de destruir propriedade até o total empobrecimento de seu povo nem o de participar de competições que resultassem desastrosas para ele. A grande restrição social que limitava a atividade do chefe era expressa como um tabu moral: o tabu do excesso. Exceder-se era

sempre perigoso, e um chefe deve agir dentro de limites. Veremos que estas restrições estabelecidas pelo costume permitiam muitos extremos, mas o controle estava sempre pronto para agir se um chefe reclamasse apoio da tribo além do necessário. Acreditava-se que a boa sorte abandonava o homem que ia longe demais e ele perdia o apoio de seus seguidores. A sociedade fixa limites, ainda que esses limites nos pareçam extravagantes.

Esta vontade de superioridade que podia atingir tamanha dimensão na Costa Noroeste era expressa em cada detalhe das transações em *potlatches*. Para grandes *potlatches*, os convites eram enviados com um ano ou mais de antecedência e barcos cheios de nobres vinham de tribos distantes. O anfitrião inicia a venda de um cobre com discursos de autoglorificação e afirmações sobre a grandeza de seu nome e de seu cobre. Ele desafia seus convidados a apresentar a propriedade que têm preparado para retribuir o presente. Os convidados começam com moderação, oferecendo uma mínima fração do valor adequado e avançando gradativamente até o ápice. O grupo do vendedor recebe cada incremento com zombaria: “Achaste que tinhas acabado? Não foste prudente ao resolver comprar este grande cobre. Tu não acabaste; darás ainda mais. O preço do cobre há de corresponder à minha grandeza. Peço mais quatrocentas”. O comprador responde-lhe: //136// “Sim, chefe, tu não tens piedade”, e manda buscar imediatamente as mantas que lhe exigem. Seu contador de mantas conta-as em voz alta e dirige-se às tribos reunidas: “Sim, tribos. Estais vendo como compramos mantas? Minha tribo é forte quando compra cobres. Ela não é como vós. Há mil e seiscentas mantas na pilha que eu trago aqui. Estas são minhas palavras, chefes dos *kwakiutl*, para aqueles que não sabem comprar cobres”. Quando ele termina, seu chefe fala aos presentes: “Agora vós vistes meu nome. Este é o meu nome. Este é o peso do meu nome. Esta montanha de mantas eleva-se aos nossos céus. Meu nome é o nome dos *kwakiutl*, e vós não podeis fazer como nós fazemos, tribos. Prestai atenção, depois eu vos pedirei que compreis de mim. Tribos, eu não antegozo o momento em que vós comprareis de mim”.

Mas a venda do cobre está apenas começando. Um chefe do grupo do vendedor levanta-se e se refere a sua grandeza e seus privilégios. Fala de sua estirpe mitológica e diz: “Eu sei comprar cobres. Tu sempre dizes que és rico, chefe. Não pensaste um pouco neste cobre? Dá apenas mais mil mantas, chefe”. Assim o preço vai aumentando até três mil e duzentas mantas serem contadas em pagamento. Em seguida, pede-se ao comprador que providencie as valiosas caixas para guardar as mantas. Elas são trazidas. Depois, mais presentes são necessários “para enfeitar o dono do cobre”. O

comprador concorda e presenteia, dizendo: “Ouvi, chefes. Adornai-vos com esta canoa que vale cinquenta mantas, e com esta canoa que vale cinquenta mantas, e com esta canoa que vale cinquenta mantas, e com estas duzentas mantas. Agora há quatro mil mantas. Está feito”. O dono respondia: “Eu aceito o preço”. Mas o negócio não estava fechado. O comprador dirigia-se ao dono do cobre: “Ora, chefe, tu aceitaste o preço? Aceitas o preço rápido demais. Deves ter baixo conceito de mim. Sou um *kwakiutl*, sou um daqueles de quem todas as vossas tribos do mundo inteiro tomaram seus nomes. Tu desistes antes que eu termine de negociar contigo. Deves estar sempre em posição inferior à nossa”. Ele manda seus mensageiros chamar sua irmã, sua princesa, e dá a seus rivais mais duzentas mantas, “as roupas de sua princesa”. Isto inteira duzentas mantas do quinto milhar.

Esta era mais ou menos a rotina da compra de um cobre. Nas competições entre grandes chefes, a violência e a rivalidade que eram o cerne desta cultura se manifestavam livremente. A história do conflito dos chefes *kwakiutl* Fast Runner e Throw Away mostra como estas competições viravam inimizade explícita. Os dois chefes eram amigos. Throw Away convidou o clã de seu amigo para o banquete de amoras cor de salmão e, num descuido, serviu a gordura e as amoras em canoas que não haviam sido limpas o bastante para honrar os convidados. Fast Runner optou por tomar isso como um flagrante insulto. Rejeitou a comida, deitando-se com sua manta de urso preto a cobrir-lhe o rosto, e todos os seus parentes, vendo que ele estava ofendido, fizeram o mesmo. O anfitrião instou-os //137// a comer, mas Fast Runner mandou seu porta-voz reclamar da afronta: “Nosso chefe não há de comer as coisas sujas que tu ofereceste, homem sujo”. Throw Away respondeu desdenhosamente: “Que assim seja. Tu falas como se fosses uma pessoa de muita riqueza”. Fast Runner replicou: “De fato, sou uma pessoa de grande riqueza”, e mandou seus mensageiros trazerem seu cobre Monstro Marinho. Eles entregaram-lhe o cobre e ele o empurrou para baixo da fogueira, “para apagar o fogo de seu rival”. Throw Away também mandou trazer seu cobre. Seus criados trouxeram-lhe Visto de Soslaio e ele também o empurrou para debaixo do fogo no local do banquete, “para manter a fogueira acesa”. Mas Fast Runner tinha também outro cobre, Garça, que mandou trazer e pôs sobre o fogo “para abafá-lo”. Throw Away não tinha outro cobre e, portanto, não pôde adicionar combustível para manter a sua fogueira ardendo e foi derrotado na primeira rodada.

Fast Runner retribuiu o banquete no dia seguinte e mandou seus criados convidarem Throw Away. Nesse ínterim, Throw Away empenhara propriedade suficiente para emprestar outro cobre. Então,

quando lhe serviram maçãs ácidas e gordura, ele recusou nos termos que Fast Runner usara no dia anterior e mandou seus criados trazerem o cobre Day Face, com o qual extinguiu o fogo de seu rival. Fast Runner pôs-se de pé e falou: “Agora meu fogo está extinto. Mas espera. Senta-te de novo e vê a proeza que eu farei”. Ele assumiu o arrebatamento da Dança dos Tolos, dos quais era membro, e destruiu quatro canoas de seu sogro. Seus criados trouxeram as canoas para a casa de banquetes e empilharam-nas sobre a fogueira para afastar a vergonha da extinção de seu fogo causada pelo cobre de Throw Away. Seus convidados tinham de permanecer onde estavam a qualquer preço, senão teriam de admitir a derrota. A manta de urso negro de Throw Away foi chamuscada e surgiram bolhas nas pernas dele, mas ele não cedeu. Só quando as labaredas começavam a se apagar ele se levantou como se nada tivesse acontecido e comeu do banquete para mostrar seu total desinteresse pela extravagância do rival.

Fast Runner e Throw Away estavam agora em aberta inimizade. Portanto, eles resolveram fazer iniciações concorrentes nas sociedades secretas, valendo-se de seus privilégios religiosos e não dos seculares. Throw Away planejou em segredo oferecer o Cerimonial desse inverno, e Fast Runner, inteirado disso por seus informantes, determinou-se a superá-lo. Throw Away iniciou um filho e uma filha, mas Fast Runner o fez com dois filhos e duas filhas. Agora Fast Runner deixara seu rival para trás, e quando seus quatro filhos foram trazidos de volta do isolamento e a dança estava no seu apogeu, ele mandou esfolar e depois matar um escravo pelos dançarinos Tolos e a Sociedade do Urso Grizzly, ordenando que os Canibais comessem a carne. Depois, deu o escalpo a Throw Away, que evidentemente não podia igualar este feito poderoso. //138//

Fast Runner tinha ainda outro trunfo. Suas filhas estavam sendo iniciadas como dançarinas de guerra e pediram que as pusessem na fogueira. Foi alçada uma grande parede de lenha junto ao fogo e as moças foram amarradas a tábuas, prontas para ser entregues às chamas. Em lugar delas, duas escravas vestidas como autênticas dançarinas de guerra e também amarradas a tábuas foram postas na fogueira. As filhas de Fast Runner ficaram escondidas durante quatro dias e depois, das cinzas das escravas que haviam sido guardadas, elas pareceram voltar à vida. Não tendo nada que estivesse à altura dessa grande demonstração de privilégio, Throw Away partiu com seus homens para lutar contra os *nootka.* Apenas um homem voltou para relatar a derrota e a morte do grupo em batalha.

Segundo se diz, esta história é verídica, e há relatos de testemunhas oculares de outras competições que só diferem nos

feitos a que os chefes rivais recorreram para demonstrar a sua grandeza. Em uma ocasião na vida de homens ainda vivos na atualidade, o chefe tentou ‘apagar’ o fogo de seu rival com sete canoas e quatrocentas mantas, enquanto seu anfitrião despejava óleo na fogueira para impedi-lo. O telhado pegou fogo e a casa ficou quase completamente destruída, enquanto os envolvidos permaneciam em seus lugares simulando indiferença e mandavam trazer mais posses para empilhar sobre a fogueira. “Então, os que tinham ido buscar as duzentas mantas voltaram e as espalharam sobre a fogueira do anfitrião. Com isso eles conseguiram ‘apagá-la’. Em seguida, o anfitrião trouxe mais frutos de salal e maçãs silvestres, bem como o cobre que sua filha portava ao dançar, e o introduziu embaixo da fogueira do banquete. Os quatro moços que enchiam as conchas de óleo despejaram todo o conteúdo no fogo, e o óleo e as mantas queimaram juntos. O anfitrião pegou o óleo e despejou-o sobre seus rivais.”

Competições desse tipo eram o ponto culminante da ambição. Estes índios concebiam o homem ideal em função dessas competições e todas as motivações adequadas a elas eram consideradas virtude. Uma velha chefa, dirigindo-se a seu filho em uma *potlatch*, exortou-o nestes termos: “Minha tribo, falo em especial para o meu filho. Amigos, vós todos sabeis meu nome. Vós conhecestes meu pai e sabeis o que ele fez com sua propriedade. Ele era afoito e não se importava com o que fazia. Ele dava ou matava escravos. Dava ou queimava suas canoas na fogueira da casa de banquetes. Dava peles de lontra-do-mar a seus rivais na sua própria tribo ou a chefes de outras tribos, ou as cortava em pedaços. Vós sabeis que o que estou dizendo é verdade. Esta, meu filho, é a senda que teu pai traçou para ti e que tu deves seguir. Teu pai não era um homem comum. Era um verdadeiro chefe dos *koskimo*. Faz como teu pai fez. Rasga as mantas com botões ou entrega-as à tribo que é nossa rival. Apenas isso”. O filho respondeu: “Não fecharei a senda que meu pai traçou para mim. Não violarei a lei que meu chefe estabeleceu para mim. Dou estas mantas aos meus rivais. A guerra em que hoje nos enfrentamos é doce e forte”. Ele distribuiu as mantas. //139//

Eram inúmeras as ocasiões em que a distribuição de propriedade se dava desta forma na Costa Noroeste. Muitas delas eram acontecimentos que nada parecem ter a ver com transação econômica, e o comportamento considerado adequado pelos *kwakiutl* em casos de casamento, morte ou acidente é ininteligível sem a prévia compreensão da psicologia peculiar subjacente a ele. As relações entre os sexos, a religião e até o infortúnio eram elaborados

na medida em que davam ocasião de demonstrar superioridade mediante a distribuição ou destruição de propriedade. As principais ocasiões eram as de investidura de um herdeiro, casamento, aquisição e demonstração de poderes religiosos, luto, guerra e acidentes.

A investidura de um herdeiro era uma ocasião óbvia para desmedidas afirmações de grandeza. Todo nome e todo privilégio tinha de ser outorgado ao sucessor de um homem e a outorga tinha de ser validada pela característica distribuição ou destruição de propriedade. Era preciso afivelar "uma armadura de riqueza" no novo titular. As *potlatches* deste tipo eram acontecimentos importantes e complexos, embora os aspectos essenciais dos procedimentos fossem bastante simples. A seguinte *potlatch* "para a grandeza do nome Tlasotiwalis de seu príncipe" é característica. Era um banquete para todas as tribos da estirpe e, quando elas estavam reunidas, o chefe, o pai de Tlasotiwalis, fazia uma dramática declaração de privilégios que a ele cabiam pelo mito familiar e proclamava a mudança do nome de seu filho. O herdeiro estava prestes a assumir um dos tradicionais nomes de príncipe, e a propriedade estava pronta para ser distribuída em seu louvor. No ponto culminante da dança o coro cantava, em nome do pai dele, a canção composta para ele:

> Abri passagem e deixai que ele possua este [cobre] que eu sempre uso para tentar bater nos meus chefes rivais.
> Não peçais clemência, tribos, pondo a língua para fora e esfregando as mãos.

E o jovem príncipe saiu da sala interna trazendo o cobre Dentalayu. Seu pai lhe falou com advertências instigantes: "Ah, tu és grande, chefe Tlasotiwalis! Isso é realmente o que tu queres? É realmente teu grande desejo que ele fique morto ao lado do fogo, este cobre que tem nome, este Dentalayu? Vive à altura de tuas prerrogativas! Pois de fato tu descendes de chefes extravagantes que fizeram isso com cobres que tinham nomes" (isto é, eles os quebraram). Seu filho quebrou o cobre com toda a consequente cerimônia e distribuiu-o entre seus rivais, dizendo aos convidados: "Estou seguindo a senda feita por meu chefe, meu pai, a senda a percorrer, chefe extravagante, impiedoso, o chefe que nada teme. Quero dizer isto, chefes, eu lancei Dentalayu em pedaços para vós, tribos!" Ele distribuiu o restante da propriedade e assumiu a chefia antes desempenhada por seu pai.

Uma variante deste tipo de *potlatch* era a oferecida quando da adolescência da mulher de mais alta categoria na família de um chefe,

quer sua irmã mais nova //140// ou sua filha. Era preciso validar a grandeza dos nomes como a investidura de um herdeiro, ainda que com menos pompa. Para além de mantas e cobres, reunia-se grande quantidade de propriedade para distribuir. Havia peças de roupa feminina, canoas para as mulheres recolherem mexilhões, braceletes e brincos de ouro e prata, chapéus de palha e enfeites de madrepérola. A distribuição dava ao chefe o direito de asseverar que galgara mais um degrau da escada do chefe plenamente emplumado; nas palavras dele, “o chefe que chegara ao fim”.

Apesar das oportunidades de autocongratulação e ostentação que a realização de *potlatch* por um herdeiro proporcionava na Costa Noroeste, a festa não era diretamente uma competição com um rival, e nunca era, portanto, uma expressão da cultura do povo tão completa e apropriada como a celebração de *potlatch* relacionada com o casamento. O casamento era dramatizado, como a compra de um cobre, como uma guerra. Um homem importante a ponto de contrair matrimônio reunia seus parentes e assistentes como se fosse para um destacamento de guerra e anunciava: “Agora faremos guerra contra as tribos. Ajudai-me a trazer minha esposa para a casa”. Os preparativos começavam de imediato, mas as armas com que eles lutavam eram as mantas e os cobres que possuíam. A guerra consistia sobretudo na troca de bens.

O preço que o noivo pagava pela noiva ia subindo como no caso da compra de um cobre. O noivo e seus criados iam em comitiva à casa do pai da noiva. Cada nobre apresentava uma parte da sua propriedade “para elevar a noiva sobre o chão” e “para fazer um assento para a noiva”. A contagem de mantas prosseguia, para sobrepujar a família do sogro e mostrar a grandeza do noivo. O conflito entre os dois grupos manifestava-se de outras maneiras. O grupo do noivo podia armar-se e atacar a aldeia da noiva, e a aldeia da noiva revidar por sua vez. A briga podia ficar fora de controle e resultar na morte de pessoas. O sogro também podia formar seus homens em dupla fileira e armados com lenhos em chamas virados para dentro, e o grupo do genro tinha de passar entre as fileiras. Outras famílias tinham como prerrogativa o direito de montar na casa do banquete uma imensa fogueira sobre a qual o grupo do noivo devia sentar sem hesitar até ser queimado. Nesse meio-tempo, a boca do monstro marinho entalhado que podia ser outra prerrogativa heráldica da família da noiva vomitava sete crânios, enquanto o pai da noiva troçava do grupo do noivo: “Cuidado, Gwatsenox! Estes são os ossos dos pretendentes que vieram se casar com minhas filhas e fugiram da minha fogueira”.

Como já vimos, o que se comprava nesta ocasião não era

exatamente a noiva, mas as prerrogativas que ela tinha direito de legar para seus filhos. O preço da noiva, como qualquer transação na Costa Noroeste, era uma obrigação que o sogro devia retribuir em multiplicidade. As oportunidades para tais pagamentos em retribuição eram o nascimento e a maturidade da prole. Nessas ocasiões o //141// pai da esposa dava a seu genro não só muitas vezes a quantidade de propriedade material que ele recebera como também, e ainda mais importante, os nomes e prerrogativas que ele tinha o direito de legar aos filhos de suas filhas. Estes nomes e prerrogativas passavam a pertencer ao genro, mas apenas no sentido de que ele podia legá-los a herdeiros de sua escolha, que às vezes não eram os filhos da esposa através da qual a herança viera. Não eram de sua propriedade no sentido de que ele pudesse usá-los em suas proezas de *potlatch*. Entre as maiores famílias estes pagamentos em retribuição pelo preço da noiva eram protelados por muitos anos depois do casamento, até o filho mais velho do casal chegar à idade de ser iniciado na excelsa Sociedade dos Canibais. Nestas ocasiões o genro, já prestes a receber o grande pagamento retribuidor de seu sogro, incumbia-se de oferecer o grande Cerimonial de Inverno e se responsabilizava pela ampla distribuição de propriedade que ele acarretava, e esse pagamento financiava seus gastos. O fulcro do cerimonial era a iniciação do filho do genro na Sociedade dos Canibais e o nome e os privilégios assumidos pelo moço ou a moça nessa ocasião eram a retribuição pelo pagamento de bodas feito pelos pais, sendo as posses mais valorizadas envolvidas na transação matrimonial.

O montante do pagamento retribuidor e o momento em quer era feito dependiam da importância das famílias, do número de filhos e muitos outros fatores que variavam de um casamento para outro. Mas a cerimônia era invariável e dramática. O sogro preparava-se com anos de antecedência. Quando era chegada a hora do pagamento retribuidor, ele resgatava todas as suas dívidas e acumulava comida com fartura, manta, caixas, pratos, colheres, chaleiras, braceletes e cobres. Os braceletes eram amarrados a varetas, dez em cada vareta, ao passo que colheres e pratos eram dispostos em cordas compridas, as “linhas da âncora da canoa”. Os parentes do sogro vinham em seu apoio e contribuíam para a demonstração, ao passo que os parentes do genro se reuniam em todo seu aparato festivo na plataforma da casa dele com vista para a praia. O grupo do sogro fazia a “canoa” na praia. Era um quadrado de cerca de trinta metros de lado montado na areia com as tampas das caixas do cerimonial da herança pintadas com caras de animais e dentes de lontra-do-mar. Para essa canoa eles levavam todos os bens que o sogro coletara. Entre as quinas da frente da canoa e a plataforma da casa do genro ficavam estendidas as linhas de âncora com os pratos entalhados e as valiosas colheres

feitas de chifre de cabrito. Todos os parentes do sogro entravam na canoa e cantavam as canções de sua estimação, alternando-se com o grupo do genro. A esposa do genro, a mulher cujo preço de noiva estava sendo restituído nesse dia, estava na canoa com seus pais, carregada de ornamentos que ela transferia a seu marido. A grande dança da ocasião era dela quando ela exibia suas joias, uma argola de nariz de concha de madrepérola tão enorme que precisava ser amarrada nas orelhas para se sustentar e brincos tão pesados que eram amarrados //142// às madeixas do cabelo. Depois que ela dançava, o sogro punha-se de pé e dava a seu genro a posse de toda a propriedade que se encontrava na canoa. A principal propriedade era uma caixinha que continha os símbolos dos privilégios de condição de membro da sociedade religiosa e dos nomes que o sogro transferia ao genro para o uso de seus filhos.

Assim que a posse de toda a propriedade tivesse sido dada ao genro, os amigos deste precipitavam-se sobre a canoa armados com machados e dividiam uma das tampas de caixa que a formavam, gritando: “Agora nossa canoa carregada está quebrada”, enquanto o genro respondia: “Alegremo-nos”. Isso era chamado de “afundar a canoa” e significava que o genro ia distribuir imediatamente toda a riqueza nela contida entre a tribo. Isto é, ele a aplicaria a juros para incrementar sua propriedade. Tratava-se de um ponto culminante na carreira de qualquer homem, e a canção que pertencia ao genro nesta ocasião exprimia a vitória de um chefe no apogeu de seu poder:

> Irei e quebrarei em pedaços o Monte Stevens.
> Hei de usá-lo para fazer pedras para minha fogueira.
> Irei e quebrarei em pedaços o Monte Katstais,
> Hei de usá-lo para fazer pedras para minha fogueira.

Por meio de quatro casamentos um homem ambicioso visava acumular a posse de prerrogativas cada vez mais valiosas e colher os pagamentos de restituição pelo preço da noiva. Caso se considerasse desejável uma aliança deste tipo e não houvesse nenhuma filha casadoura, a transferência ainda era viável. O genro casava-se, como se dizia, com “o pé esquerdo” de seu sogro ou seu “braço direito” ou alguma outra parte do corpo. Isto é, fazia-se um casamento simulado com as mesmas cerimônias que o verdadeiro e por este meio a transferência dos privilégios era concretizada. Se é evidente em tais casos que o casamento na Costa Noroeste se tornara um método formal de transferência de privilégios, é ainda mais surpreendente em muitos dos relatos de casamentos intertribais que resultaram em guerra. O casamento de uma mulher nobre com um homem de outro grupo transferia para sua tribo danças e privilégios que ele teria

relutado muito em ceder. Houve um caso assim em que a tribo da qual o sogro obtivera a dança originalmente ficou indignada ante um casamento que passava a dança para um chefe rival. Eles fingiram dar um banquete e convidaram o sogro e sua tribo. Quando todos estavam reunidos, eles atacaram e mataram o sogro e muitos dos amigos dele. Deste modo eles evitaram que o direito à dança passasse para o chefe rival que contraíra matrimônio e a teria obtido quando da restituição do preço da noiva. Contudo, o chefe que com a morte do sogro perdera o direito à dança que cobiçava não ia desistir tão facilmente. Ele contraiu outro matrimônio com a filha do homem que matara seu sogro e depois reivindicara a dança para si, obtendo assim a dança que se propusera a ganhar no seu primeiro casamento. //143//

De todas as maneiras possíveis, o casamento na Costa Noroeste era uma transação comercial e seguia as mesmas regras características. Considerava-se que a mulher que dava à luz um filho de modo que seu preço de noiva fosse restituído com bens suficientes tinha sido redimida por seus parentes sanguíneos. Permitir que ela “ficasse na casa dele por nada” era por certo indigno do marido. Logo, ele voltava a pagar por ela a seu sogro para não dever nenhum favor.

Se houvesse insatisfação entre as duas partes da troca matrimonial, podia desencadear-se um conflito aberto entre o genro e o sogro. Em certo caso, o sogro deu mantas e um nome a seu genro para a iniciação do filho mais novo, mas o genro, em vez de distribuir as mantas entre os grupos rivais do lugar, transferiu-as para seus próprios parentes. Isto foi um insulto mortal, pois implicava que o presente fora desprezível, pequeno demais para a grandeza de seu nome. Em retaliação pela humilhação, o sogro trouxe a filha e os dois filhos dela de volta para sua aldeia. A intenção do sogro era dar um golpe esmagador, mas o genro fingiu indiferença e abandonou mulher e filhos, virando o feitiço contra o feiticeiro. “Então seu sogro foi humilhado porque o genro não ia pagar para ver seus filhos.” O genro tomou outra esposa e continuou a sua carreira.

Em outro caso, o chefe cujo sogro protelara indevidamente o presente em restituição ficou impaciente. Ele entalhou uma imagem de sua esposa e convidou a tribo inteira para um banquete. Na presença de todos, ele amarrou uma pedra no pescoço da imagem e jogou-as no mar. Uma vez que para lavar tamanha injúria o sogro teria de distribuir propriedade muito além de suas posses, o genro conseguiu deste modo destruir a elevada posição social de sua esposa e, por meio dela, também a do sogro. Obviamente, o casamento foi desfeito.

O homem que por si mesmo não herdasse títulos de nobreza

podia aspirar a conquistar uma posição casando-se com uma mulher de classe mais elevada. Tratava-se geralmente de um filho mais novo, impedido de atingir uma posição elevada pelo privilégio conferido à primogenitura. Se fizesse um bom casamento e adquirisse riqueza manipulando suas dívidas com habilidade, em certos casos ele conseguia ocupar um lugar entre os grandes homens da tribo. Mas a caminhada era difícil. Para a família da mulher era uma desgraça que ela se unisse a um plebeu, e a troca de propriedade habitual no casamento era impossível, pois o noivo não tinha condições de reunir os bens necessários. Dizia-se que um casamento não reconhecido por uma *potlatch* era "um ficar grudado no outro como os cachorros", e os filhos de tal união eram desprezados como ilegítimos. Se a esposa dava ao homem títulos de nobreza que estavam em seu poder, dizia-se que ele os obtivera a troco de nada, o que era motivo de vergonha para a família. "O nome deles foi desonrado e virou um nome ruim porque ela tomou um homem comum como marido." Mesmo que ele acumulasse propriedade e validasse o direito a seus nomes, as tribos se lembravam da vergonha e podia ocorrer que //144// os chefes se unissem contra ele e barrassem suas pretensões vencendo-o numa *potlatch.* Num caso em que o marido plebeu de uma mulher nobre alcançara uma alta posição social com o dinheiro ganho dos brancos, os chefes juntaram todos os seus cobres para derrotá-lo. Segundo o relato em que eles perpetuaram a humilhação desse homem, eles quebraram três cobres com valores de doze mil, nove mil e dezoito mil mantas, mas o aspirante não conseguiu reunir trinta e nove mil mantas para comprar cobres suficientes para igualar o valor dos cobres quebrados. Ele foi derrotado e seus filhos foram entregues a outras famílias para que, sendo seminobres, eles não tivessem de compartilhar a sua desonra.

O casamento não era a única maneira possível de se adquirir prerrogativas. O meio mais respeitado era o assassinato do dono. O homem que matava outro tomava o nome, as danças e os penachos do morto. As tribos que não conseguiam obter o direito sobre danças e máscaras cobiçadas em razão do antagonismo dos donos podiam abordar uma canoa em viagem se soubessem que um dos tripulantes possuía o cerimonial. Com isso, o assassino adquiria o direito à dança, pondo-o à disposição de seu chefe ou irmão mais velho, que iniciava seu sobrinho ou filho e lhe outorgava o nome e a dança do homem morto. Esse meio de transferência implicava, obviamente, que o novo dono conhecesse, antes de matar o anterior, a cerimônia toda, com as letras das canções, os passos das danças e o uso dos objetos sagrados. Não era o conhecimento da cerimônia o que ele adquiria, mas o título que lhe conferia a propriedade dessa cerimônia. O fato de as prerrogativas de uma vítima de conflito armado poderem ser

reivindicadas pelo assassino certamente reflete condições históricas anteriores da Costa Noroeste, quando a característica disputa por prestígio se resolvia pelas armas e a competição com propriedade era de menor importância.

Não só de seres humanos era possível tirar privilégios matando o dono; este também é o meio preferido para obter poder dos deuses. Na Costa Noroeste, o homem que encontrava e matava um ser sobrenatural ganhava dele sua cerimônia e sua máscara. Todos os povos tendem a usar com os entes sobrenaturais o comportamento em que mais confiam quando se trata de relações humanas, mas não é frequente a homenagem ser tão pouco considerada, e a atitude exigida perante esses entes ser tão distante da reverência que o comportamento mais vantajoso seja matá-los ou humilhá-los. Esta era uma prática aceita na Costa Noroeste.

Havia ainda outro método pelo qual um homem podia obter certas prerrogativas sem as ter herdado nem comprado: tornar-se praticante religioso. Ao se tornar um xamã, o homem era iniciado pelos seres sobrenaturais, não pelo pai nem por um tio, e obtinha os nomes e privilégios reconhecidos conferidos pelo visitante espiritual. Portanto, os xamãs possuíam e exerciam prerrogativas “conforme a ordem de espíritos”, mas os privilégios que lhes pertenciam eram vistos do mesmo modo que aqueles obtidos por herança, sendo também usados da mesma forma. //145//

O modo tradicional de se tornar xamã era mediante a cura de uma doença grave. Nem todos os curados de enfermidade passavam a ser xamãs, mas apenas aqueles que se recolhiam numa casa na floresta para que os espíritos os curassem. Se os seres sobrenaturais chegavam até um homem lá e lhe davam um nome e instruções, ele seguia depois o mesmo percurso seguido por qualquer iniciado que herdava prerrogativas. Isto é, ele voltava de posse dos espíritos e demonstrava os privilégios que acabava de adquirir. Anunciava seu nome e mostrava seu poder curando algum doente. Depois, ele distribuía propriedade para validar o novo nome e iniciava a sua carreira de xamã.

Os xamãs usavam suas prerrogativas como os chefes e os nobres usavam as deles, numa competição de prestígio. Eles ridicularizavam as pretensões sobrenaturais de seus rivais e competiam com eles para mostrar que seu poder era superior. Cada xamã tinha um truque ligeiramente diferente dos de seus rivais, e seus apoiadores exaltavam seus procedimentos em detrimento dos de outros xamãs. Alguns xamãs extraíam a doença sugando-a, outros esfregavam, outros restauravam almas perdidas. Um dos métodos preferidos era tirar a doença do corpo do paciente em forma de um pequeno

“verme”. Como preparativo para esta demonstração, o xamã trazia um rolo de penugem de pássaro entre os dentes e o lábio superior. Quando o chamavam para curar, ele começava enxaguando a boca com água. Havendo provado assim que não tinha nada na boca, ele dançava e sugava e finalmente mordia as bochechas para que sua boca se enchesse de saliva sanguinolenta. Ele cuspia o rolo de penugem numa gamela, junto com o sangue que supostamente sugara também do local da doença, depois enxaguava o “verme” e exibia-o como prova de que extraíra a causa do sofrimento e da enfermidade. Muitas vezes, vários xamãs aplicavam seus poderes numa única cura e aqueles que não tinham sucesso perdiam prestígio, como os chefes derrotados na competição por um cobre. Vencidos, eles morriam de vergonha, mas podiam conspirar e matar o competidor bem-sucedido. Considerava-se bem provável que o vencedor em atos xamanísticos fosse morto por seus rivais derrotados. Nenhuma morte de xamã era vingada, uma vez que se supunha que seu poder era usado para tanto para fazer o mal quanto para curar e que, como feiticeiro, ele não tinha direito a proteção.

Também em outro sentido o xamanismo entre os *kwakiutl* acabara por se assemelhar à competição secular centrada em penachos e na validação de nomes titulares. Do mesmo modo que uma iniciação na Sociedade dos Canibais era uma apresentação dramática montada para a ocasião e a visão que em outros lugares se acreditava ser uma experiência de contato pessoal com o sobrenatural virava um mero dogma formal, também no xamanismo a propiciação pessoal dos espíritos acabava esquecida com a aquisição de truques e a instrução de cúmplices para a dramática validação das asseverações do curandeiro. Cada xamã tinha um ajudante //146// que na verdade poderia ser chamado de seu espião. O trabalho dele consistia em misturar-se com as pessoas e informar ao seu patrão em que parte do corpo as pessoas doentes sentiam dor. Depois, se chamado para curar, o xamã mostrava seu poder sobrenatural voltando toda sua atenção para o membro doente. O espião também informava se alguém se queixasse de lassidão. Em toda cura geral, portanto, os xamãs mostravam seu poder adivinhando que as almas dessas pessoas precisavam ser recuperadas. Os espiões viajavam de canoa para muito longe levando mensagens interpretadas como inspirações dos espíritos.

Os próprios xamãs e seu povo não eram indiferentes a seus subterfúgios e seus espiões. Para muitos povos, o poder sobrenatural se expressa naturalmente mediante truques manipulados pelo homem. Os *kwakiutl* não pensavam assim. Apenas um xamã em desespero, como Good-over-all-the-Earth, admitiria ter feito sua

matraca em forma de corvo morder sua mão mediante prestidigitação. Assim, o povo soube que “ele era comum, pois tinha fingido tudo o que fizera no xamanismo”. Ele retirou-se envergonhado e enlouqueceu nesse ano. O xamã cujo truque fosse detectado sofria similar derrota. Um curandeiro costumava tirar um esquilo empalhado da sua gola e fazê-lo correr pelo braço. Depois ele dançava com o esquilo e demonstrava que podia dar-lhe vida; seu ajudante secreto no telhado deslocava uma tábua para poder abaixar um barbante que o xamã deslizava no esquilo e fazê-lo voar até o teto. Depois ele chamava o esquilo, que tornava a descer. O público reparou que ele ficava sempre no mesmo lugar da casa para chamar seu esquilo e alguém subiu no telhado e descobriu um lugar coberto com uma telha de madeira mais fina. O xamã abandonou a prática e, como Good-over-all-the-Earth, também morreu de vergonha. Como vemos, os xamãs *kwakiutl* costumavam usar meios dissimulados para tornar seus feitos convincentes, e o fato de serem descobertos era considerado equivalente à derrota em uma competição de *potlatch*.

Como todo chefe secular, o xamã tinha de validar suas prerrogativas distribuindo propriedade; quando ele efetuava uma cura a sua recompensa dependia da riqueza e da posição social da família do doente, como em qualquer distribuição de propriedade. Nas palavras dos *kwakiutl*, o xamanismo era “o que facilita a obtenção de riqueza”. Era um meio de alguém obter sem herança nem compra privilégios valiosos que podia usar para elevar a sua posição social.

No sistema dos *kwakiutl*, a herança e a compra podiam até ser o meio de se adquirir privilégios xamanísticos, como eram o meio para adquirir todas as demais prerrogativas. É claro que era preciso aprender os truques xamanísticos e que os xamãs que ensinavam os novatos tinham de ser pagos. Não sabemos até que ponto era comum a transmissão de poderes sobrenaturais por herança. Às vezes os homens iniciavam seus filhos como xamãs depois que eles cumpriam um período de retiro na floresta, como os Canibais. O grande xamã Fool vomitou //147// seu cristal de quartzo e o introduziu no corpo de seu filho, que desse modo se tornou um xamã do mais alto nível. Por certo, ao fazer isso o pai perdeu todo direito de praticar o xamanismo.

Em todos os aspectos do comportamento das pessoas na Costa Noroeste prevalecia a necessidade de demonstrar a própria grandeza e a inferioridade dos rivais. Isto era feito com irreprimida autoglorificação e despejando zombarias e insultos sobre os adversários. Havia outro fator. Os *kwakiutl* enfatizavam tanto o medo do ridículo quanto a interpretação da experiência em termos de insultos. Eles reconheciam apenas uma gama de emoções, aquela que oscila entre a vitória e a humilhação. As transações econômicas,

o casamento, a vida política e a prática religiosa ocorriam em função de afrontas dadas e recebidas. Todavia, até isto dá apenas uma imagem parcial do grau em que a preocupação com a humilhação dominava o comportamento deste povo. A Costa Noroeste aplica este mesmo padrão de comportamento no que tange ao mundo exterior e às forças da natureza. Todo acidente era uma ocasião para a pessoa ser humilhada. Um homem que deixava o machado cair e machucava o pé tinha de lavar de imediato a vergonha com que o cobriam. Do mesmo modo, um homem cuja canoa emborcava tinha de "limpar seu corpo" do insulto. Deve-se a todo custo impedir as pessoas de rirem do incidente. O meio universal para se conseguir isso era, claro, a distribuição de propriedade. Ela suprimia a humilhação, isto é, restabelecia o sentimento de superioridade que a cultura deles associava com a realização de *potlatches*. Lidava-se assim com todo acidente de menor importância. Os maiores podiam requerer o oferecimento de um Cerimonial de Inverno, a caça de cabeças ou o suicídio. Se uma máscara da Sociedade dos Canibais fosse quebrada, para pagar a dívida um homem tinha de dar um Cerimonial de Inverno e iniciar seu filho como Canibal. Se um homem perdia no jogo com um amigo e era despojado de sua propriedade, recorria ao suicídio.

O grande acontecimento com o qual se lidava nestes termos era a morte. Não se pode compreender o luto na Costa Noroeste se não for mediante o conhecimento do peculiar arco de comportamento que esta cultura institucionalizou. A morte era para eles a afronta suprema, e era enfrentada como se enfrentava qualquer acidente grave, distribuindo e destruindo propriedade, caçando cabeças e com o suicídio. Recorria-se a meios reconhecidos para apagar a humilhação. Quando um chefe perdia um parente próximo, ele se desfazia de sua casa, isto é, as tábuas das paredes e do teto eram arrancadas da estrutura e levadas por quem tivesse condições para tanto. Isto porque se tratava de *potlatch* à maneira corrente, de modo que cada tábua tinha de ser restituída com os devidos juros. Isto era chamado de "a loucura acomete por causa da morte de um ente querido", e assim os *kwakiutl* lidavam com o luto com os mesmos métodos que usavam no casamento, na aquisição de poderes sobrenaturais ou numa disputa. //148//

Havia uma maneira mais extrema de se encarar a afronta da morte: a caça de cabeças. Não se tratava de retaliação contra o grupo que matara o homem em questão. O parente morto tanto podia ter morrido de doença na cama ou pelas mãos de um inimigo. A caça de cabeças era chamada de "matar para enxugar os próprios olhos" e era uma forma de ir à forra fazendo outra família prantear. Quando o filho de um chefe morria, o chefe partia na sua canoa. Ele era recebido na

casa de um chefe vizinho e, depois das formalidades, dirigia-se a seu anfitrião: “Meu príncipe morreu hoje e tu vais com ele”. Em seguida, ele o matava. Nisto, de acordo com a interpretação dos *kwakiutl*, ele procedia com nobreza porque não tinha sido derrubado, mas revidara. O procedimento todo carece de sentido sem o fator fundamental da leitura paranoica da perda. A morte, como quaisquer outros acidentes desafortunados da existência, destruía o orgulho do homem e só podia ser encarada como humilhação.

Há muitos relatos deste comportamento diante da morte. A irmã de um chefe e sua filha tinham subido para Victoria e, quer porque beberam uísque ruim ou porque seu bote virou, o fato é que elas nunca voltaram. O chefe reuniu seus guerreiros. “Agora eu pergunto, tribos, quem deve chorar? Devo eu fazê-lo ou deve ser outro quem o faça?” O porta-voz respondeu, obviamente: “Tu não, chefe. Que seja alguma outra das tribos”. De imediato, eles ergueram o poste de guerra para anunciar seu propósito de apagar a injúria e reuniram um pequeno destacamento. Partiram, acharam sete homens e duas crianças e mataram todos eles. “Então eles se sentiram bem quando chegaram a Sebas no anoitecer.”

Um homem, hoje ainda vivo, relata uma experiência sua da década de 1870, quando foi pescar dentálios. Ficou com Tlabid, um dos dois chefes da tribo. Naquela noite, ele dormia sob um abrigo na praia quando dois homens o acordaram, dizendo-lhe o seguinte: “Viemos matar o Chefe Tlabid em razão da morte da princesa do nosso Chefe Gagaheme. Temos aqui três grandes canoas e somos sessenta homens. Não podemos voltar para nossa terra sem a cabeça de Tlabid”. No desjejum, quando o visitante contou a Tlabid o que acontecera, ele disse: “Ora, meu caro, Gagaheme é meu tio, pois a mãe do pai dele e a da minha mãe são a mesma pessoa, então ele não pode me fazer mal algum”. Eles comeram e depois Tlabid se preparou e disse que iria pegar mexilhões numa ilhota fora da aldeia. A tribo toda proibiu seu chefe de ir pegar mexilhões, mas Tlabid riu ao ouvir isso. Pegou sua capa e seu remo e saiu pela porta da sua casa. Como ele estava zangado, ninguém de sua tribo falou. Ele lançou a canoa à água e, quando ela estava flutuando, seu filho novo embarcou e sentou-se na proa com o pai. Tlabid remou e a canoa se afastou em direção a uma ilhota onde havia muitos mexilhões. Quando estava no meio do caminho, três canoas grandes apareceram, lotadas de homens. Assim que os viu, Tlabid virou sua canoa em direção a eles. Agora ele já não remava e duas das canoas passaram por ele em direção a terra e //149// a outra em direção ao mar, todas as três com os remos alinhados. Nenhuma das canoas parou, e então se pôde ver o corpo de Tlabid de pé, decapitado. Os

guerreiros afastaram-se remando e quando eles se perderam de vista a tribo lançou uma pequena canoa ao mar e foi rebocar aquela onde Tlabid jazia morto. O menino nunca chorou, pois “seu coração lhe falhou devido ao que tinha sido feito a seu pai”. Ao chegar à praia, a tribo enterrou seu grande chefe.

A escolha da pessoa cuja morte era decidida para apagar a morte de outra se baseava numa única consideração: que sua posição social fosse equivalente à da pessoa morta. A morte de um plebeu apagava a de outro plebeu, a de um príncipe apagava a de uma princesa. Logo, se o enlutado abatesse uma pessoa do mesmo nível, ele teria mantido a sua posição apesar do golpe que lhe fora desferido.

A reação característica dos *kwakiutl* ante a frustração era o amuo e os atos de desespero. O garoto que tomava uma surra do pai ou o homem que perdia um filho retirava-se para seu catre e ficava sem comer nem falar. Quando decidia o que fazer para salvar a sua dignidade ameaçada, ele se levantava e distribuía propriedade, saía à caça de cabeças ou se suicidava. Um dos mitos mais comuns dos *kwakiutl* é o do jovem que, tendo sido repreendido pelo pai ou pela mãe, fica deitado em sua cama sem se mexer por quatro dias e depois se embrenha na floresta decidido a se suicidar. Ele pula em cachoeiras e precipícios ou tenta se afogar em lagos, mas é salvo da morte por um ente sobrenatural que fala com ele e lhe confere poder. Diante disso, ele retorna para humilhar seus pais com sua grandeza.

Na prática, o suicídio era relativamente frequente. A mãe de uma mulher mandada de volta para casa pelo marido por ter sido infiel sentiu-se envergonhada e se enforcou. Um homem cujo filho tropeçou em sua dança de iniciação, não tendo condições de bancar um segundo Cerimonial de Inverno, viu-se vencido e se matou com um tiro.

Mesmo se a morte da pessoa humilhada não resulta de suicídio, é habitual ela ser considerada decorrente da vergonha. O xamã vencido na prestidigitação na dança curativa, o chefe derrotado na quebra de cobres e o rapaz vencido num jogo, de todos se dizia que tinham morrido de vergonha. Mas os casamentos irregulares faziam o maior número de vítimas. Nestes casos, o pai do noivo era o mais vulnerável, pois era principalmente o prestígio do noivo o que crescia com a transferência de propriedade e privilégios no casamento e, portanto, seu pai sofria perdas pesadas num casamento irregular.

Os *kwakiutl* contam da morte por vergonha de um velho chefe de uma de suas aldeias. Anos atrás, seu filho caçula tinha ido com a filha de escravos respeitados para uma angra distante. Isto não foi motivo de comentários, uma vez que os filhos mais novos eram

menosprezados e de casta inferior. Ele e a esposa tiveram uma filha muito bela, e, quando ela chegou à idade núbil, um irmão mais velho de seu pai a viu e casou-se com ela sem saber sua origem. Eles tiveram um //150// filho e o irmão mais velho deu a ele seu nome nobre. Ele levou a família e os pais de sua esposa para sua aldeia e apresentou-os a seu pai, o velho chefe, que ao reconhecer seu filho caçula caiu morto de vergonha, porque seu filho nobre dera seu nome à descendência da filhinha plebeia desse filho mais novo. Então o filho caçula ficou feliz porque induzira seu irmão nobre a casar com sua filha e conseguira um dos nomes titulares para seu neto.

A vergonha do velho chefe quanto ao casamento não envolvia protesto algum pela união de parentes próximos. O casamento com a filha do irmão mais novo quando este não estava de todo fora da nobreza era uma prática tradicionalmente aceita e muito frequente em algumas famílias. A aristocracia na Costa Noroeste ficara tão completamente associada com a primogenitura que o "orgulho de sangue", que nós associamos com aristocracia, não era reconhecido.

O amuo e o suicídio na Costa Noroeste eram o complemento natural das principais preocupações deste povo. A gama de emoções que eles reconheciam, do triunfo à vergonha, era magnificada até suas máximas proporções. O triunfo era uma entrega desinibida a delírios de grandeza, ao passo que a vergonha era causa de morte. Conhecendo apenas essa gama, eles a usavam para toda ocasião, mesmo as mais improváveis.

Todas as recompensas de sua sociedade eram concedidas à pessoa que conseguia lidar com a vida nesses termos. Todos os incidentes, tanto os atos dos semelhantes quanto os acidentes ministrados pelo ambiente material, ameaçavam primeiro e acima de tudo a segurança do próprio ego, e havia técnicas definidas e específicas para o indivíduo se restabelecer após o golpe. Se ele não podia se valer dessas técnicas, não lhe restava recurso a não ser morrer. Tinha apostado tudo, no seu modo de ver a vida, numa imagem grandiosa de si mesmo, e quando a bolha de sua autoestima era furada, ele não tinha segurança alguma à qual recorrer e o colapso de seu ego inflado deixava-o prostrado.

Sua relação com seus semelhantes obedecia a essa mesma psicologia. Para manter sua posição, ele ministrava insultos e escárnio a seus vizinhos. A finalidade deste empenho era "esmagar" as pretensões deles sob o peso das suas, "quebrar" os nomes deles. Os *kwakiutl* aplicavam este comportamento até na lida com seus deuses. O insulto conclusivo que eles podiam dirigir a um homem era chamá-lo de escravo; logo, quando tinham rezado pedindo bom tempo e o vento não mudava, eles infligiam a mesma afronta a seus entes

sobrenaturais. Um velho viajante escreve sobre os *tsimshian*: “Quando as calamidades se estendem ou se multiplicam, eles ficam exasperados com Deus e dão vazão a sua ira contra ele, alçando olhos e mãos em cólera feroz aos céus, pisoteando o solo e repetindo: ‘Tu és um grande escravo’. Esse é o maior dos termos de exprobração”.

Eles não supunham que os seres sobrenaturais fossem benéficos. Sabiam que os furacões e as avalanches não o eram e atribuíam a seus deuses as características //151// do mundo natural. Um destes, Canibal no Extremo Norte do Rio, empregava uma escrava para abastecê-lo de cadáveres. Seu vigia, o Corvo, comia os olhos dos mortos, enquanto outro pássaro fabuloso, seu escravo, furava os crânios com o bico e sugava os cérebros humanos. Não se supunha que os seres sobrenaturais tivessem boas intenções. A primeira coisa que um canoeiro tinha de fazer depois de acabar seu trabalho com a enxó era pintar o rosto de um homem em cada lado da canoa para afugentar os canoeiros mortos que certamente fariam com que ela rachasse se não fossem impedidos. Isto dista muito das relações amigáveis e prestativas que os sacerdotes de Zunhi mantêm com aqueles que os antecederam no exercício dessa profissão. Na Costa Noroeste, eram exatamente estes que formavam o grupo cujas mãos se levantavam contra os colegas vivos. Como temos visto, um dos modos aceitos de se obter favores dos deuses era matá-los. Quem fazia isso triunfava e era recompensado pelo poder sobrenatural.

Embora o segmento do comportamento humano que a Costa Noroeste delimitou para institucionalizar em sua cultura seja considerado anormal na nossa civilização, ele é suficientemente próximo das atitudes da nossa cultura para ser-nos inteligível, e nós temos um vocabulário definido com o qual podemos abordá-lo. A tendência paranoica megalomaníaca é um perigo concreto em nossa sociedade. Em face dela, temos de escolher entre possíveis atitudes. Uma é a de estigmatizá-la como anormal e repreensível, e é a atitude que temos escolhido em nossa civilização. O extremo oposto é fazer dela o atributo essencial do homem ideal, e esta é a solução adotada na cultura da Costa Noroeste. //152//

[1] Isto é, Canibal no Extremo Norte do Mundo, o patrono sobrenatural do dançarino, por cujo poder ele dança.

[2] Isto é, elas fogem apavoradas.

VII
A natureza da sociedade

As culturas de Zunhi, Dobu e dos *kwakiutl* não são apenas arranjos heterogêneos de atos e crenças. Cada uma delas tem certas metas às quais seu comportamento visa e que suas instituições promovem. Elas diferem umas das outras não só porque um traço está presente aqui e ausente ali e porque um traço se encontra em duas regiões de duas maneiras diferentes. Diferem ainda mais porque estão orientadas como conjuntos em diferentes direções. Elas percorrem diferentes estradas com rumo a diferentes fins, e estes fins e aqueles meios numa sociedade não podem ser julgados de acordo com os de outra sociedade porque eles são intrinsecamente incomparáveis.

É claro que as culturas não moldaram os milhares de aspectos de comportamento conforme um padrão equilibrado e rítmico. Como certas pessoas, certas ordens sociais não subordinam as atividades a uma motivação preponderante. Elas se dispersam. Se num momento parecem estar visando a certos objetivos, em outro estão se desviando por alguma tangente incongruente com tudo o que se passou antes, o que não fornece pistas à atividade que virá depois.

Esta falta de integração parece ser tão característica de certas culturas como a extrema integração o é de outras. Ela não resulta das mesmas circunstâncias em toda parte. Tribos como as do interior da Colúmbia Britânica incorporaram traços de todas as civilizações circundantes. Elas tomaram seus padrões de manipulação de riqueza de uma área cultural, parte de suas práticas religiosas de outra e pequenos aspectos contraditórios ainda de outra. A sua mitologia é uma mixórdia de relatos desconexos de heróis da cultura extraídos de três ciclos míticos diferentes representados em regiões próximas. Todavia, em que pese tão extrema hospitalidade às instituições alheias, a cultura dessas tribos dá uma impressão de suma pobreza. Nada avança o bastante para dar corpo à cultura. A organização social é pouco elaborada, o cerimonial mais pobre que o da imensa maioria das demais regiões do mundo, as técnicas de cestaria e bordado com contas só permitem um limitado campo de atividade nas artes plásticas. Como certas pessoas que foram indiscriminadamente influenciadas por muitas tendências diferentes, os padrões de comportamento dessas tribos são desconexos e fortuitos. //153//

A falta de integração nestas tribos da Colúmbia Britânica parece ser mais do que uma simples presença simultânea de traços colhidos de diversos povos vizinhos. Parece ser algo mais profundo. Cada faceta da vida tem a sua organização, mas esta não se estende a nenhuma outra. Na puberdade se dá grande atenção à educação mágica das crianças para as diversas profissões e a aquisição de espíritos da guarda. Nas planícies do Oeste, a prática desta visão satura o conjunto todo da vida adulta e as profissões de caça e guerra são regidas por crenças correlacionadas. Mas na Colúmbia Britânica a busca da visão é uma atividade organizada e a guerra é outra. Do mesmo modo, as festas e danças são estritamente sociais na Colúmbia Britânica. São ocasiões festivas nas quais se apresentam mímicas de animais para divertir os espectadores. Mas um tabu rigoroso proíbe imitar animais considerados possíveis espíritos da guarda. As festas não têm importância religiosa nem servem como oportunidades para transações econômicas. Cada atividade é segregada, por assim dizer. Ela forma um conjunto em si e suas motivações e metas correspondem ao seu próprio campo limitado, não se estendendo à totalidade da vida do povo. Tampouco há uma resposta psicológica que pareça ter surgido para prevalecer na cultura como um todo.

Nem sempre é possível distinguir este tipo de falta de integração cultural daquela mais diretamente decorrente da exposição a influências contraditórias. A falta de integração deste último tipo ocorre com frequência nas fronteiras de áreas culturais bem definidas. Estas regiões marginais estão afastadas do contato estreito com as tribos mais características da sua cultura e ficam expostas a fortes influências externas. Por consequência, em muitos casos elas incorporam procedimentos extremamente contraditórios à sua organização social ou suas técnicas artísticas. Às vezes elas reformulam o material inarmônico gerando uma nova harmonia, conseguindo um resultado basicamente distinto de qualquer das culturas estabelecidas com as quais compartilham tantos aspectos do comportamento. É possível que, se conhecêssemos a história prévia dessas culturas, nós veríamos que, dado um período suficientemente longo, as aquisições inarmônicas tendem a ganhar harmonia. Isto certamente acontece em muitos casos. Mas no apanhado de culturas primitivas contemporâneas, que é tudo o que podemos estar certos de compreender, a dissonância é evidente em muitas áreas marginais.

Em outros casos, outras circunstâncias históricas são responsáveis pela falta de integração em certas culturas. Não é só a tribo marginal que pode ter uma cultura descoordenada, mas a tribo que se separa das suas semelhantes e ocupa a sua posição numa

região de diferente civilização. Em tais casos, o conflito mais manifesto é entre as novas influências que agem no povo da tribo e o que podemos chamar de seu comportamento inato. O mesmo acontece com um povo que permaneceu na sua terra quando uma tribo de maior prestígio ou mais numerosa consegue introduzir grandes mudanças em uma região aonde acaba de chegar. //154//

Seria de extraordinário interesse um estudo direto e compreensivo de uma cultura autenticamente desorientada. Provavelmente, a índole dos conflitos específicos ou da fácil acolhida a novas influências se mostraria mais importante que quaisquer caracterizações gerais de "falta de integração", mas não temos como saber quais seriam estas caracterizações. Provavelmente, mesmo nas culturas mais desnorteadas seria preciso levar em consideração adaptações que tendem a excluir elementos discordantes e firmar determinados elementos com maior solidez. Este processo poderia até ser o mais aparente para a diversidade de material em que ele agia.

Alguns dos melhores exemplos disponíveis do conflito dos elementos inarmônicos vêm da história prévia de tribos que alcançaram a integração. Os *kwakiutl* nem sempre ostentaram a civilização coerente que temos descrito. Antes de se estabelecerem no litoral e na Ilha de Vancouver, eles compartilharam em geral a cultura do povo *salish* do Sul. Eles ainda conservam mitos, um modo de organização de aldeia e uma terminologia de relacionamento que os ligam com esse povo. Mas as tribos *salish* são individualistas. Há um mínimo de privilégios hereditários. Todos os homens têm praticamente a mesma oportunidade, segundo as suas respectivas capacidades. A importância deles depende de sua habilidade para caçar, de sua sorte no jogo ou de seu sucesso ao manipularem suas pretensões sobrenaturais como médicos ou adivinhos. Dificilmente possa existir contraste maior do que com a ordem social da Costa Noroeste.

Todavia, nem mesmo este imenso contraste pesa contra a aceitação do padrão estrangeiro pelos *kwakiutl.* Eles passaram a considerar propriedade privada até nomes, mitos, pilares de casas, espíritos da guarda e o direito de ser iniciado em certas sociedades. Mas a adaptação que foi necessária ainda é visível em suas instituições e é patente justamente nos pontos em que as duas ordens sociais se opunham, isto é, nos mecanismos de organização social. Isto porque os *kwakiutl* adotaram todo o sistema de prerrogativas e *potlatches* da Costa Noroeste, mas não os rígidos clãs matrilineares das tribos do norte, que constituíam um arcabouço fixo dentro do qual os privilégios eram transmitidos por herança. Nas tribos do Norte, o indivíduo adquiria automaticamente o título de nobreza a que tinha

direito de nascença. Por sua vez, os *kwakiutl* passavam a vida a barganhar por esses títulos e podiam reivindicar qualquer um que tivesse pertencido a qualquer ramo da sua família. Os *kwakiutl* adotaram integralmente o sistema de prerrogativas, mas deram ao indivíduo uma liberdade de ação no jogo de prestígio que contrastava com o sistema de castas das tribos do Norte, mantendo os velhos costumes do Sul que eles haviam trazido para a costa.

Certos traços culturais muito definidos dos *kwakiutl* refletem conflitos concretos entre a antiga configuração e a nova. Com a nova ênfase na propriedade, as regras de herança passaram a ter maior importância. As tribos *salish* do interior //155// estavam frouxamente organizadas em famílias e aldeias, e a maior parte da propriedade era destruída por ocasião da morte. O rígido sistema de clã matrilinear das tribos do Norte não teve aceitação entre os *kwakiutl*, como temos visto, mas eles chegaram a um meio-termo ao ressaltar o direito do genro a cobrar privilégios do pai da esposa, privilégios dos quais ele era depositário para seus filhos. Portanto, a herança transmitia-se matrilinearmente, mas pulava uma geração, por assim dizer. Em gerações alternadas as prerrogativas não eram exercidas, mas apenas mantidas em depósito. Temos visto que todos estes privilégios eram manipulados com as técnicas convencionais de *potlatch*. Isto foi uma adaptação incomum, evidentemente um meio-termo entre duas ordens sociais incompatíveis. Já descrevemos num capítulo anterior como eles resolveram inteiramente o problema de harmonizar duas ordens sociais antagônicas.

Isto é, a integração pode ter lugar a despeito de conflitos básicos. Os casos de desorientação cultural bem podem ser menos do que parecem na atualidade. É sempre possível que a descrição da cultura esteja desorientada, e não a cultura propriamente dita. Por outro lado, talvez a índole da integração seja simplesmente alheia à nossa experiência e difícil de perceber. Quando estas dificuldades forem superadas – a primeira com melhor trabalho de campo, a segunda mediante uma análise mais penetrante – a importância da integração de culturas talvez fique ainda mais clara do que hoje. Contudo, é importante que se tenha presente que nem todas as culturas são estruturas homogêneas como as que descrevemos para Zunhi ou os *kwakiutl*. Seria absurdo reduzir todas as culturas ao leito procustiano de alguma caracterização atraente. O perigo de se descartar fatos importantes que não exemplificam a proposição principal já é grave o bastante, na melhor das hipóteses. É indefensável iniciar uma operação que mutila a questão e faz com que nos seja mais difícil compreendê-la.

As generalizações simplistas sobre a integração de culturas são

extremamente perigosas no trabalho de campo. Quando se conhecem a fundo a língua e todas as idiossincrasias de comportamento de uma cultura esotérica, a preocupação com a sua configuração bem pode ser um obstáculo à sua verdadeira compreensão. Quem faz trabalho de campo deve ser estritamente objetivo. Deve narrar todo comportamento pertinente, tomando o cuidado de não escolher conforme qualquer hipótese desafiadora os fatos que se adéquem a uma tese. Nenhum dos povos que abordamos neste livro foi estudado em campo com algum preconceito sobre um tipo de comportamento coerente do qual essa cultura era um exemplo. A etnologia foi registrada como se apresentou, sem tentar torná-la coerente. Por isso o conjunto da descrição é muito mais convincente para o aluno. Em discussões teóricas sobre cultura, também, as generalizações quanto à integração de culturas serão vãs na medida em que forem dogmáticas e universalizadas. Precisamos de informação detalhada sobre limites contrastantes no comportamento //156// e as motivações que são dinâmicas numa sociedade e não em outra. Não precisamos de um princípio de configuração escrito na plataforma de uma escola de etnologia. Por outro lado, os benefícios opostos visados por diferentes culturas e as diferentes intenções em que suas instituições se embasam são essenciais à compreensão tanto de diferentes ordens sociais como da psicologia individual.

A relação da integração cultural com estudos da civilização ocidental e consequentemente com a teoria sociológica é mal-interpretada com facilidade. Com frequência se apresenta a nossa sociedade como um exemplo extremo de falta de integração. Sua imensa complexidade e as rápidas mudanças de geração em geração resultam numa inevitável falta de harmonia entre seus elementos que não se observa em sociedades mais simples. Mas a maioria dos estudos exagera e interpreta equivocadamente a falta de integração devido a um simples erro técnico. A sociedade primitiva está integrada em unidades geográficas. Todavia, a sociedade ocidental é estratificada, de modo que distintos grupos sociais vivem na mesma época e no mesmo lugar conforme normas muito diferentes e impelidos por motivações diferentes.

O empenho para aplicar a área antropológica da cultura na sociologia moderna só pode dar resultados muito limitados porque, na atualidade, os diferentes modos de vida não são primordialmente uma questão de distribuição espacial. Os sociólogos tendem a perder tempo com o “conceito de área de cultura”. Na verdade, esse “conceito” não existe. Quando os traços culturais se agrupam geograficamente, é preciso lidar com eles geograficamente. Quando não, é inútil transformar num princípio o que é, no melhor dos casos,

uma vaga categoria empírica. Há na nossa civilização, no sentido antropológico, uma cultura cosmopolita uniforme que se pode encontrar em qualquer parte do mundo, mas há também uma divergência sem precedentes entre a classe trabalhadora e a minoria milionária, entre os grupos cuja vida se centra na Igreja e aqueles que têm a vida centrada na pista de corridas. A comparativa liberdade de escolha na sociedade moderna torna possível a existência de grupos voluntários com princípios tão diferentes como os do Rotary Clube e os do Greenwich Village. A natureza dos processos culturais não muda com estas condições modernas, mas a unidade em que eles podem ser estudados já não é o grupo local.

A integração da cultura tem importantes consequências sociológicas e influencia diversas questões discutíveis de sociologia e psicologia social. A primeira delas é a controvérsia sobre se a sociedade é ou não é um organismo. A maioria dos sociólogos e psicólogos sociais modernos tem argumentado que a sociedade não é nem pode ser jamais nada além das mentes individuais que a compõem. Eles têm contestado vigorosamente a "falácia do grupo", a interpretação que, na opinião deles, faria do pensamento e da ação uma função de um suposto ente mítico, o grupo. Por outro lado, aqueles que se ocuparam de diversas culturas, //157// onde o material mostra com bastante clareza que as leis da psicologia individual são inadequadas para explicar os fatos, usaram em muitos casos uma fraseologia mística para se expressar. Como Durkheim, eles proclamaram: "O indivíduo não existe" ou, como Kroeber, recorreram a uma força que ele chama de superorgânica para responder pelo processo cultural.

Trata-se em grande parte de uma disputa verbal. Nenhum dos assim chamados organicistas acredita realmente em qualquer outra ordem de mente além das mentes dos indivíduos na cultura, ao passo que, por outro lado, mesmo um crítico vigoroso da falácia do grupo como Allport admite a necessidade do estudo científico dos grupos, "o campo de estudo da ciência especial da sociologia". A discussão entre aqueles que acharam necessário conceber o grupo como mais do que a soma de seus membros e aqueles que não viram essa necessidade deu-se principalmente entre estudantes que utilizavam diferentes tipos de dados. Durkheim começou com uma antiga familiaridade com a diversidade de culturas e em especial com a cultura da Austrália para reiterar – amiúde em imprecisa fraseologia – a necessidade dos estudos sobre cultura. Os sociólogos, por sua vez, lidando principalmente com nossa cultura padronizada, tentaram demolir uma metodologia que simplesmente não lhes era necessária no seu trabalho.

É óbvio que a soma de todos os indivíduos em Zunhi constitui uma cultura que vai além do que eles quiseram e criaram. O grupo alimenta-se da tradição, é “ligação com o tempo”. É justificável dizer que ele é um todo orgânico. É consequência necessária do animismo que impregna nossa linguagem nós dizermos que tal grupo escolhe seus fins e tem objetivos específicos; não se deveria usar isto contra o aluno como prova de uma filosofia mística. Estes fenômenos de grupo têm de ser estudados se quisermos compreender a história do comportamento humano, e a psicologia individual por si mesma não pode explicar os fatos com que nos deparamos.

Em todos os estudos do costume social, o cerne da questão é que o comportamento em consideração deve passar pelo buraco de agulha da aceitação social, e somente a história em seu sentido mais amplo pode explicar estas aceitações e rejeições sociais. O que está em questão não é apenas psicologia, mas também história, e a história não é de modo algum um conjunto de fatos que possam ser descobertos por introspecção. Logo, as explanações do costume que atribuem nosso sistema econômico à competitividade humana e a guerra moderna à combatividade humana – bem como todas as restantes explanações prontas que achamos em toda revista e todo livro modernos – soam falsas aos antropólogos. Rivers foi um dos primeiros a exprimir o problema com vigor. Ele observou que, em vez de se tentar compreender a hostilidade mortal a partir da vingança, era preciso compreender a vingança a partir da instituição da hostilidade mortal. Do mesmo modo é preciso estudar o ciúme a partir de seu condicionamento pelas regras sexuais e as instituições de propriedade vigentes no lugar. //158//

A dificuldade com as interpretações ingênuas da cultura em função do comportamento individual não é que essas interpretações sejam as da psicologia, mas que elas ignorem a história e o processo histórico de aceitação ou rejeição de traços culturais. Qualquer interpretação configuracional das culturas também é uma exposição sob o aspecto da psicologia individual, mas ela depende tanto da história quanto da psicologia. Ela sustenta que o comportamento dionisíaco é enfatizado nas instituições de certas culturas por ser uma possibilidade permanente na psicologia individual, mas é enfatizado em certas culturas e não em outras em razão de acontecimentos históricos que promoveram seu desenvolvimento em alguns lugares e o impediram em outros. Tanto a história como a psicologia são necessárias em diferentes pontos da interpretação de formas culturais; não se pode fazer uma realizar o trabalho da outra.

Isto nos conduz a uma das controvérsias mais intensas que se relacionam com a antropologia configuracional. Trata-se do conflito

quanto às bases biológicas dos fenômenos sociais. Tenho falado como se o temperamento humano fosse totalmente constante no mundo, como se em toda sociedade existisse uma distribuição aproximadamente similar, como se a cultura escolhesse entre eles segundo seus padrões tradicionais e moldasse a ampla maioria das pessoas em conformidade. Por exemplo, a experiência de transe é, de acordo com esta interpretação, uma potencialidade de certo número de pessoas em qualquer população. Se essa experiência for reverenciada e premiada, uma parte considerável dessas pessoas conseguirá ou fingirá realizá-la, mas em nossa civilização, onde ela é uma nódoa na reputação da família, o número será mínimo; essas pessoas serão classificadas como anormais.

Todavia, há outra interpretação possível. Sustenta-se com firmeza que os traços não resultam de uma seleção cultural, mas da transmissão biológica. De acordo com esta interpretação, a distinção é racial e os índios das planícies buscam visões porque esta necessidade é transmitida nos cromossomos da raça. De maneira similar, as culturas *pueblo* têm sobriedade e moderação porque sua herança racial determina tais condutas. Se a interpretação biológica é correta, não é à história que precisamos recorrer para entender o comportamento dos grupos, mas à psicologia.

Mas esta interpretação biológica nunca contou com uma base científica sólida. Para provarem esta concepção, aqueles que a sustentam teriam de apresentar fatos fisiológicos que expliquem ao menos uma pequena parte dos fenômenos sociais que é preciso compreender. Talvez o metabolismo basal ou o funcionamento das glândulas endócrinas possa diferir consideravelmente em distintos grupos humanos e é possível que fatos desta natureza lancem luz sobre as diferenças de comportamento cultural. Este não é um problema antropológico, mas quando os fisiologistas e os geneticistas tiverem fornecido o material talvez ele seja útil para os estudantes de história cultural. //159//

Entretanto, as correlações fisiológicas que os biólogos possam vir a fornecer, na medida em que dizem respeito à transmissão hereditária de traços, não podem abranger todos os fatos como nós os conhecemos. Os índios da América do Norte são biologicamente de uma única raça, mas nem todos são dionisíacos no seu comportamento cultural. Os zunhis são um exemplo extremo de motivações diametralmente opostas, com uma cultura apolínea compartilhada por outros *pueblos*, dos quais o grupo *hopi* é do subgrupo *shoshone*, que tem ampla representação entre tribos dionisíacas e com o qual os astecas estariam linguisticamente relacionados. Outro grupo *pueblo* é o *tewa*, com estreita relação

biológica e linguística com os *kiowa*, um povo não *pueblo* das planícies do Sul. Portanto, as configurações culturais são locais e não correspondem às relações conhecidas dos diversos grupos. Também não há nas planícies do Oeste unidade biológica que distinga estes povos buscadores da visão de outros grupos. As tribos que habitam esta região estão afastadas das famílias algonquinas, atapascas e dacotas, mas todas ainda falam a língua de seu respectivo tronco de origem[1]. Todos estes troncos incluem tribos que buscam visões à maneira daquelas das planícies e outras tribos que não o fazem. Só naquelas que vivem dentro dos limites geográficos das planícies a busca de visões é um componente essencial do conhecimento de todo homem normal fisicamente apto.

A explicação ambiental é ainda mais imperativa, quando em lugar de considerarmos a distribuição no espaço nós nos voltamos para a distribuição no tempo. As mudanças mais radicais no comportamento psicológico ocorreram em grupos cuja constituição biológica não se alterou perceptivelmente. Temos abundantes exemplos disto em nosso contexto cultural. A civilização europeia foi tão propensa ao comportamento místico e a epidemias de fenômenos mediúnicos na Idade Média como depois, no século XIX, ao mais teimoso materialismo. A cultura mudou sua tendência sem que tenha havido uma mudança correspondente na constituição racial do grupo.

As interpretações culturais do comportamento não precisam negar que há também um elemento fisiológico envolvido. Negações desse tipo baseiam-se num equívoco das explanações científicas. A biologia não nega a química, embora esta seja inadequada para explicar fenômenos biológicos. Nem por isso a biologia é obrigada a trabalhar conforme fórmulas químicas pelo fato de reconhecer que as leis da química subjazem aos fatos que ela analisa. Em todo campo da ciência é preciso salientar as leis e sequências que explicam mais apropriadamente as situações em observação e, isso não obstante, insistir em que outros elementos estão presentes, mesmo que se possa demonstrar que eles não tiveram importância crucial no resultado final. Isto é, mostrar que as bases biológicas do comportamento cultural do homem são geralmente irrelevantes não é negar que elas existem. É apenas ressaltar o fato de que os fatores históricos são dinâmicos. //160//

A psicologia experimental foi forçada a adotar uma ênfase similar mesmo em estudos que tratam da nossa cultura. Experimentos importantes recentes com relação a traços de personalidade mostraram que os determinantes sociais são cruciais até nos traços de honestidade e liderança. Numa situação experimental, a honestidade quase não deu indicação de se a criança trapacearia

contra outra. O que se viu foi que não há pessoas honestas ou desonestas, mas situações honestas ou desonestas. Do mesmo modo, no estudo sobre líderes ficou provado que inexistem traços uniformes que possam ser considerados padrão mesmo em nossa sociedade. O papel desenvolvia o líder, cujas qualidades eram aquelas que a situação ressaltava. Nestes resultados "situacionais" ficou cada vez mais evidente que mesmo numa sociedade seleta a conduta social "não é simplesmente a expressão de um mecanismo fixo que predetermina um modo específico de conduta, mas sim um conjunto de tendências que decorrem de diversas maneiras do problema específico com que nos deparamos".

Quando estas situações que mesmo numa única sociedade são dinâmicas no comportamento humano são ampliadas em contrastes entre culturas que têm metas e motivações tão opostas como a dos zunhis e a dos *kwakiutl*, a conclusão é inescapável. Se estamos interessados no comportamento humano, precisamos acima de tudo compreender as instituições estabelecidas em toda sociedade, uma vez que o comportamento humano tomará as formas que essas instituições sugerirem, mesmo a extremos que o observador profundamente impregnado da cultura da qual faz parte não pode sequer imaginar.

Este observador verá tipos de comportamento bizarros somente em outras culturas, não na sua. Todavia, é óbvio que esta é uma tendência local e temporária. Não há razão para supor que alguma cultura tenha se apossado de uma eterna sanidade e que vá ficar na história como solitária solução do problema humano. Nem mesmo a próxima geração acredita nisso. O único rumo científico de que dispomos é considerar nossa cultura, tanto quanto possível, um exemplo entre inúmeros outros das variáveis configurações da cultura humana.

O padrão cultural de toda civilização utiliza um determinado segmento do grande arco de possíveis objetivos e motivações do ser humano, como já vimos num capítulo anterior que toda cultura se vale de determinadas técnicas materiais ou feições culturais escolhidas. O grande arco em que se distribuem todos os possíveis comportamentos humanos é imenso demais e demasiadamente repleto de contradições para qualquer cultura ser capaz de utilizar sequer uma mínima parte considerável dele. A seleção é o primeiro requisito. Sem seleção, nenhuma cultura poderia alcançar sequer a inteligibilidade, e as intenções que ela seleciona como próprias são uma questão muito mais importante que os detalhes particulares de tecnologia ou as formalidades nupciais que ela também escolhe do mesmo modo.

Estes diferentes arcos de comportamento possível que diferentes povos escolheram e capitalizaram em suas instituições tradicionais foram apenas exemplificados pelas três culturas que descrevemos neste livro. É sumamente improvável que as metas e motivações que esses povos escolheram sejam as mais características no mundo. Escolhemos estes exemplos porque conhecemos alguma coisa sobre elas como culturas vivas, o que nos permite evitar as dúvidas que sempre se deve ter ao estudar culturas não mais passíveis de ser verificadas mediante observação. Por exemplo, temos vasta informação notavelmente congruente sobre a cultura dos índios das planícies. Conhecemos seus padrões psicológicos com razoável clareza graças aos textos nativos, aos relatos de viajantes, às reminiscências e aos casos de persistência de costumes registrados por etnólogos. Mas a cultura já não está viva há algum tempo, o que gera dúvida razoável. Não se pode determinar com facilidade em que medida a prática obedecia ao dogma nem a que meios se recorria habitualmente para adaptar uma ao outro.

Além disso, as configurações que temos abordado não são “tipos” no sentido de representarem uma constelação fixa de traços culturais. Cada uma delas é uma caracterização empírica, provavelmente não igualada por nenhuma outra no mundo. Nenhum esforço poderia ser mais infeliz do que o de caracterizar todas as culturas como representantes de um número limitado de tipos fixos e selecionados. As categorias passam a ser um problema quando consideradas inevitáveis e aplicáveis do mesmo modo a todas as civilizações e todos os casos. As tendências paranoicas e agressivas de Dobu e da Costa Noroeste estão associadas a traços muito diferentes nestas duas culturas. Não há constelação fixa alguma. A ênfase apolínea teve evolução profundamente distinta em Zunhi e na Grécia. Em Zunhi a virtude do comedimento e da moderação agia excluindo dessa civilização tudo o que fosse de índole diferente. Por sua vez, a civilização grega não pode ser compreendida sem reconhecer as compensações dionisíacas que ela também institucionalizou. Não existe uma “lei”, mas diversos rumos característicos que uma atitude predominante pode tomar.

Padrões culturais muito semelhantes entre si podem não escolher as mesmas situações para lidar em função de seus objetivos prevalentes. Na civilização moderna, o homem impiedoso na concorrência comercial é muitas vezes um marido atencioso e um pai complacente. A obsessiva busca do sucesso na civilização ocidental não se estende à vida familiar em grau que se assemelhe ao observado na vida comercial. As instituições que cercam um e outro campo contrastam em grande medida, o que não ocorre, por exemplo,

em Dobu. A vida conjugal em Dobu é impulsionada pelos mesmos motivos que o comércio no Kula. Até a horticultura em Dobu é apropriação dos inhames de outro horticultor. Mas a horticultura costuma ser uma atividade rotineira pouco afetada pelo padrão de cultura, seja ele qual for, ou seja, é uma situação não alcançada pelos motivos prevalentes ou na qual estes são restritos. //162//

Esta desigualdade no grau em que o padrão cultural influencia o comportamento é evidente na vida dos *kwakiutl*. Já vimos que a reação característica deles em face da morte de um adulto nobre era levar a cabo algum plano para se vingar, revidar contra uma morte que os humilhara. Mas um casal jovem que pranteia seu bebê não precisa se comportar desse modo. O lamento da mãe transborda de pesar. Todas as mulheres vêm chorar e a mãe segura o filho morto nos braços, deixando as lágrimas rolarem sobre ele. Diversos tipos de brinquedos que ela encomendou a entalhadores e fabricantes de bonecas estão espalhados aqui e ali. As mulheres choram e a mãe diz a seu filho:

> Ai, por que fizeste isto comigo, menino? Tu me escolheste como tua mãe e eu tentei fazer tudo para ti. Vê todos os brinquedos e todas as coisas que mandei fazer para ti. Por que me abandonas, filho? É por causa de algo que eu te fiz? Tentarei fazer melhor quando tu voltes para mim. Só te peço isto: recupera-te logo no lugar para onde vais e volta para mim assim que ficares forte. Por favor, não fiques longe. Tem piedade de mim, que sou tua mãe, meu filho.

Ela implora a seu filho morto que regresse e nasça de novo, saindo de seu corpo pela segunda vez.

As canções dos *kwakiutl* também estão cheias de dor diante da morte de entes queridos:

> Oh, ele está indo embora para longe. Será levado para
> o belo lugar chamado Nova York, meu querido.
> Oh, se eu pudesse voar como um pobre corvinho ao lado
> dele, meu amor.
> Oh, se eu pudesse voar ao lado do meu querido, meu amor.
> Oh, se eu pudesse deitar junto ao meu querido, minha dor.
> O amor pelo meu querido mata meu corpo, meu senhor.
> As palavras dele que me mantém viva matam meu corpo,
> meu querido.
> Porque ele disse que não voltará seu rosto para cá durante
> dois anos, meu amor.
> Oh, se eu pudesse ser o leito de penas para tu jazeres, meu querido.

Oh, se eu pudesse ser o travesseiro para tua cabeça descansar, meu querido.
Adeus! Estou abatida. Choro por meu amor.

Contudo, mesmo nestas canções dos *kwakiutl* o pesar se combina com um senso da vergonha que foi causada a quem sofre, e depois o sentimento se transforma em amarga zombaria e no desejo de reequilibrar a balança. As canções de moças e jovens rejeitados não diferem muito de expressões similares que nos são familiares em nossa cultura: //163//

Oh, minha amada, como podem meus pensamentos chegar a ti, meus pensamentos sobre teu feito, minha amada?
É objeto de riso, minha amada, é objeto de riso esse teu feito, minha amada.
É objeto de desprezo, minha amada, é objeto de desprezo esse teu feito, minha amada.
Adeus para ti, minha querida, adeus amada, por conta de teu feito, minha querida.

Ou esta outra:

Ela finge indiferença, que não me ama, meu verdadeiro amor, minha querida.
Minha querida, tu vais longe demais, teu bom-nome está em queda, minha querida.
Amigos, não mais escutemos canções de amor cantadas por quem está distante.
Amigos, seria bom se eu tivesse um novo amor verdadeiro, uma amada.
Espero que ela ouça minha canção de amor quando eu chore para o meu novo amor, minha amada.

É evidente que a dor vira vergonha com facilidade, mas ainda assim ela pode se expressar em certas situações limitadas. Também na intimidade da vida familiar dos *kwakiutl* há oportunidade para expressões de afetuosa ternura e a fácil troca de relações humanas cordiais. Nem todas as situações na existência dos *kwakiutl* requerem por igual os motivos mais característicos de suas vidas.

Na civilização ocidental, como na vida dos *kwakiutl*, nem todos os aspectos da vida atendem por igual à vontade de poder que é tão manifesta na vida moderna. Em Dobu e Zunhi, porém, não é fácil ver quais aspectos da vida são ligeiramente influenciados pelas configurações dessas culturas. Talvez isto se deva à natureza do padrão cultural, talvez a um dom especial para a congruência. No

momento não é possível chegar a uma conclusão.

Há um fato sociológico que deve ser levado em consideração em qualquer interpretação da integração cultural: a importância da difusão. Um amplo corpo de trabalho antropológico já foi dedicado a sondar os casos de imitação humana. A extensão das regiões primitivas onde traços culturais se disseminaram é um dos aspectos mais surpreendentes da antropologia. Traços de costume, de técnicas, de cerimonial, de mitologia, de transação econômica no casamento estão disseminados por continentes inteiros, e em muitos casos todas as tribos de um continente apresentam o traço de alguma maneira. Entretanto, certas regiões destes grandes territórios imprimiram metas e motivações distintivas nessa matéria-prima. Os *pueblos* usam os métodos de agricultura, os utensílios mágicos, os mitos amplamente //164// difundidos que pertencem a grandes setores da América do Norte. Uma cultura apolínea de outro continente teria de trabalhar com outra matéria-prima. As duas culturas teriam em comum o sentido em que modificaram a matéria-prima disponível em cada continente, mas os traços culturais disponíveis seriam diferentes. Por consequência, configurações comparáveis em diferentes partes do mundo inevitavelmente terão distintos conteúdos. Podemos compreender o sentido em que a cultura *pueblo* evoluiu comparando-a com outras culturas da América do Norte, aquelas que compartilham os mesmos elementos, embora os usem de outra maneira. Assim podemos também compreender melhor a ênfase apolínea na civilização grega estudando-a no seu âmbito local entre as culturas do Mediterrâneo Oriental. Qualquer compreensão clara dos processos de integração cultural deve partir do conhecimento dos casos de difusão.

Por outro lado, o reconhecimento destes processos de integração fornece um panorama muito diferente da natureza dos traços amplamente difundidos. Os estudos locais habituais sobre casamento, iniciação ou religião supõem que cada traço é uma área especial de comportamento que gerou suas próprias motivações. Westermarck explica o casamento como situação de preferência sexual, ao passo que a interpretação usual dos procedimentos de iniciação é que eles resultam de perturbações da puberdade. Logo, os milhares de modificações são casos numa única série e apenas utilizam sempre de diferente maneira um único impulso ou necessidade implícita na situação genérica.

Bem poucas culturas lidam com as grandes ocasiões de forma tão simples. Quer se trate de casamentos, mortes ou invocações do sobrenatural, estas ocasiões são situações de que cada sociedade se apossa para exprimir seus objetivos característicos. As motivações que a dominam não surgem na situação escolhida, mas são

infundidas pelo caráter geral da cultura. O casamento pode não ter referência a preferências de acasalamento, que são dispostas de outras maneiras, mas a acumulação de esposas pode ser a versão atual da acumulação de riqueza. As práticas econômicas podem se afastar muito da sua função primordial de atender às necessidades de alimentação e vestimenta, a ponto de todas as técnicas agrícolas visarem amontoar muitas vezes a quantidade de alimento necessária à população, fazendo profusa exibição dele e deixando-o apodrecer para satisfazer o orgulho.

A dificuldade na compreensão de respostas culturais até comparativamente simples com base no tipo de ocasião evidenciou-se várias vezes na descrição das três culturas que escolhemos. O luto é, quanto à sua ocasião, uma reação de pesar ou alívio diante de uma situação de perda. Acontece que nenhuma das três culturas faz este tipo de resposta a suas instituições de luto. Os *pueblos* chegam mais perto disso, pois seus ritos consideram a morte de um parente como uma das emergências importantes em que a sociedade aplica suas forças para eliminar o mal-estar. Embora o pesar mal esteja institucionalizado em seus procedimentos, //165// eles reconhecem a situação de perda como uma emergência que é preciso minimizar. Entre os *kwakiutl*, independentemente de que também possa haver autêntica dor, as instituições de luto são exemplos especiais de uma paranoia cultural com base na qual eles se consideram humilhados pela morte de parentes e dispostos a revidar. Em Dobu, as instituições de luto têm muito em comum, mas são principalmente punições que os parentes consanguíneos infligem ao cônjuge por ter causado a morte de um deles. Isto é, as instituições de luto são mais uma vez uma das inúmeras ocasiões que Dobu interpreta como perfídia e encara escolhendo uma vítima a quem possa punir.

Para a tradição é extraordinariamente simples pegar qualquer ocasião que o ambiente ou o ciclo de vida apresentar e usá-la para canalizar objetivos que em geral não têm relação com ela. A índole concreta do incidente pode pesar muito pouco, a ponto de a morte de uma criança por caxumba resultar no assassinato de uma pessoa completamente desvinculada do fato ou a primeira menstruação de uma menina acarretar a redistribuição de quase toda a propriedade da tribo. Luto, casamento, ritos de puberdade ou economia não são aspectos especiais do comportamento humano, cada um com suas motivações e impulsos genéricos que determinaram seu passado e determinarão seu futuro, mas ocasiões das quais qualquer sociedade pode se valer para expressar suas intenções culturais relevantes.

Deste ponto de vista, portanto, a unidade sociológica significativa não é a instituição, mas a configuração cultural. Os estudos sobre a

família, a economia primitiva ou as ideias morais têm de ser divididos em estudos que salientem as diferentes configurações que em muitos casos prevaleceram nestes traços. O caráter peculiar da vida dos *kwakiutl* não pode ficar claro em uma abordagem que opte por examinar a família e atribua o comportamento desse povo no matrimônio à própria situação do casamento. Do mesmo modo, o casamento em nossa civilização é uma situação impossível de se esclarecer se entendida como mera variante do acasalamento e da domesticidade. Sem perceber que em nossa civilização em geral o homem visa acima de tudo acumular posses materiais e multiplicar as ocasiões para exibi-las, é impossível compreender a posição da mulher e as emoções de ciúme na atualidade. Nossas atitudes para com nossos filhos também são provas dessa mesma meta cultural. Nossos filhos não são pessoas cujos direitos e gostos são respeitados informalmente desde a infância, como em algumas sociedades primitivas, mas sim responsabilidades especiais, como nossas posses, às quais nos submetemos ou das quais nos envaidecemos, conforme o caso. Eles são extensões do nosso ego e fornecem uma oportunidade especial para a exibição de autoridade. O padrão não é inerente à situação pai-filhos, como supomos com tanta desenvoltura. Ele é algo que os principais impulsos da nossa cultura infundem na situação, apenas uma das ocasiões em que seguimos nossas obsessões tradicionais. //166//

Ao ficarmos cada vez mais conscientes da cultura, nós podemos isolar o pequeno núcleo que é genérico numa situação e os numerosos acréscimos que são obras humanas locais e culturais. O fato de esses acréscimos não serem consequências inevitáveis da situação em si não os torna mais fáceis de mudar nem menos importantes em nosso comportamento. Aliás, talvez eles sejam mais difíceis de mudar do que nós supomos. Por exemplo, é provável que mudanças detalhadas no comportamento da mãe no berçário sejam inadequadas para salvar um menino neurótico quando ele fica preso numa situação repugnante reforçada por todo contato que ele faz e que se estenderá para além de sua mãe, para a escola, os negócios e a esposa. O rumo de vida todo que a ele é apresentado enfatiza a rivalidade e a posse. Provavelmente a saída para o menino resida na sorte ou no desapego. De qualquer maneira, a solução do problema bem poderia pôr menos ênfase nas dificuldades inerentes à situação pai-filho e mais nas formas que a extensão do ego e a exploração de relações pessoais assumem no comportamento ocidental.

O problema do valor social tem estreita relação com a existência de diferentes padrões de cultura. Os estudos do valor social geralmente se contentaram com caracterizar certos traços humanos

como desejáveis e indicar uma meta social que envolvesse essas virtudes. Segundo se diz, a exploração dos outros nas relações pessoais e as pretensões arrogantes do ego são certamente ruins, ao passo que a concentração em atividades grupais é boa; é bom o temperamento que não procura satisfação no sadismo nem no masoquismo e está disposto a viver e deixar viver. No entanto, uma ordem social que padroniza este "bem" – como a de Zunhi – é tudo menos utópica. Ela evidencia também os defeitos de suas virtudes. Não há lugar nela, por exemplo, para propensões que costumamos valorizar em alto grau, como a força de vontade, a iniciativa pessoal ou a disposição a empreender a luta contra um mar de problemas. Ela é incorrigivelmente conciliatória. A atividade grupal que preenche a existência em Zunhi não tem contato com a vida humana, isto é, com nascimento, amor, morte, sucesso, fracasso e prestígio. Um espetáculo ritual atende ao objetivo deles e minimiza outros interesses humanos. A liberdade de quaisquer formas de exploração social ou do sadismo social aparece na outra face da moeda como cerimonialismo infindável que não se destina a servir a objetivos importantes da existência humana. É o velho e inexorável fato de que todo alto tem seu baixo e todo lado direito tem seu esquerdo.

A complexidade do problema dos valores sociais é excepcionalmente patente na cultura *kwakiutl*. O principal motivo em que as instituições dos *kwakiutl* confiam e que elas compartilham em grande medida com a sociedade moderna é a rivalidade. A rivalidade é uma luta que não se centra nos objetos reais da atividade, mas em sobrepujar um competidor. A atenção não se volta para o adequado sustento de uma família ou a posse de bens que possam ser utilizados ou desfrutados, mas para passar à frente dos vizinhos e possuir mais do que qualquer //167// outro. Tudo mais é esquecido em nome do único grande desígnio de vitória. À diferença da competição, a rivalidade não se fixa na atividade original; quer se trate de fazer uma cesta ou de vender sapatos, ela cria uma situação artificial: o jogo de mostrar que se é capaz de vencer outros.

A rivalidade é sabidamente perdulária. Ela ocupa um lugar baixo na escala dos valores humanos. Quando encorajada em qualquer cultura, ela é uma tirania da qual homem algum consegue se libertar. O desejo de superioridade é como Gargântua, impossível de ser satisfeito. A competição não tem fim. Quanto mais bens a comunidade acumula, maiores as fichas que os homens usam para jogar, mas o jogo está tão longe de ser ganho como quando as apostas eram pequenas. Nas instituições dos *kwakiutl* essa rivalidade atinge seu cúmulo de absurdidade ao equiparar a inversão com a destruição maciça de bens. Eles competem pela superioridade principalmente na

acumulação de bens, mas muitas vezes também – e sem perceberem o contraste – em quebrar em pedaços suas maiores unidades de valor, seus cobres, e em fazer fogueiras com as tábuas de suas casas, suas mantas e suas canoas. O desperdício social é óbvio. Tão óbvio como na obsessiva rivalidade de *Middletown*[2], onde as famílias constroem casas, compram roupa e assistem a espetáculos para provar que não ficaram de fora do jogo.

Não é uma realidade agradável. Na vida dos *kwakiutl* a rivalidade é posta em prática de modo tal que todo sucesso deve estar baseado na ruína de rivais; em *Middletown*, de modo tal que escolhas individuais e satisfações diretas se reduzem ao mínimo e a conformidade é o que se procura para além de quaisquer outras gratificações humanas. Em ambos os casos é claro que não se busca nem se aprecia a riqueza porque ela permite a satisfação direta de necessidades humanas, mas como uma série de fichas no jogo da rivalidade. Se o desejo de vitória fosse eliminado da vida econômica, como ocorre em Zunhi, a distribuição e o consumo da riqueza seguiriam “leis” totalmente diferentes.

Entretanto, como podemos observar na sociedade *kwakiutl* e no áspero individualismo da vida dos pioneiros norte-americanos, a busca da vitória pode dar vigor e entusiasmo à existência humana. A vida dos *kwakiutl* é rica e vigorosa à sua maneira. A meta que ela escolhe tem suas virtudes adequadas e os valores sociais da sua civilização estão ainda mais inextricavelmente misturados do que em Zunhi. Seja qual for a orientação social, a sociedade que for exemplo vigoroso dela há de desenvolver certas virtudes inerentes às metas que ela tiver escolhido, sendo muito improvável que mesmo a melhor das sociedades consiga enfatizar numa ordem social todas as virtudes que prezamos na vida humana. Não se pode //168// realizar a utopia como uma estrutura final e acabada na qual a vida humana atingirá um florescimento perfeito. Utopias deste tipo deveriam ser consideradas puro devaneio. Os avanços reais na ordem social dependem de diferenciações mais modestas e difíceis. É possível esmiuçar diferentes instituições e calcular seu custo em capital social, em traços de comportamento menos desejáveis que elas estimulam e em sofrimento e frustração humanos. Se uma sociedade quiser pagar esse custo por seus traços escolhidos e condizentes, certos valores se desenvolverão dentro deste padrão, por “ruim” que ele seja. Mas o risco é grande e a ordem social pode não ter condições de pagar o preço. Ela pode sucumbir sob ele, com todo o consequente desperdício desenfreado de revolução e desastre econômico e emocional. Este problema é o mais premente que a atual geração tem de enfrentar na sociedade moderna, e quem está obcecado com ele

imagina com demasiada frequência que uma reorganização econômica dará ao mundo uma Utopia saída de suas fantasias, esquecendo que nenhuma ordem social pode separar suas virtudes dos defeitos destas. Não existe um caminho das pedras para uma Utopia real.

Há sim um exercício difícil que podemos acostumar-nos a praticar ao nos tornarmos cada vez mais conscientes da cultura. Podemos aprender a julgar os traços prevalentes da nossa civilização. Quem está sujeito ao poder deles tem muita dificuldade em reconhecê-los. Ainda mais difícil é descontar, quando necessário, a nossa predileção por eles. São tão conhecidos como uma velha e querida casa familiar. Qualquer mundo sem eles parece-nos triste e insustentável. Todavia, são justamente estes os traços que, pelo efeito de um processo cultural básico, acabam sendo levados ao extremo com muita frequência. Eles vão longe demais e tendem a ficar fora de controle, mais do que quaisquer outros traços. Exatamente no ponto onde a necessidade de crítica é mais provável, nós estamos fadados a ser menos críticos. A revisão chega, mas chega por meio de revolução ou ruptura. A possibilidade do progresso ordeiro ficou excluída porque a geração em questão não conseguiu fazer uma avaliação de suas instituições excessivamente estendidas. Ela não pôde calcular os seus benefícios e prejuízos trazidos por essas instituições porque perdera a capacidade de analisá-las objetivamente. A situação teve de atingir um ponto de ruptura antes que uma solução fosse possível.

Até agora, a avaliação de nossos traços prevalentes só se deu quando o traço em questão não mais era uma questão presente. Não se discutiu a religião objetivamente enquanto ela ainda era o traço cultural com o qual nossa civilização tinha compromisso mais profundo. Agora, pela primeira vez, o estudo comparativo de religiões tem liberdade para abordar qualquer ponto em debate. Ainda não é possível discutir o capitalismo do mesmo modo, e em tempo de guerra questões como o conflito armado e as relações internacionais também são tabu. No entanto, é preciso pesquisar em especial os traços prevalentes da nossa civilização. Precisamos dar-nos conta de que eles são compulsivos, não à medida que //169// são básicos e essenciais no comportamento humano, mas sim no grau em que são locais e excessivamente estendidos em nossa cultura. O único modo de vida que os dobuanos consideram básico na natureza humana é traiçoeiro e resguardado por medos mórbidos. Os *kwakiutl* também só conseguem conceber a vida como uma série de situações de rivalidade na qual a medida do sucesso de alguém é a humilhação de seus semelhantes. A crença desses povos baseia-se na importância desde modos de vida em suas civilizações. Mas a importância de uma

instituição numa cultura nada indica quanto a sua utilidade ou sua inevitabilidade. O argumento é suspeito e qualquer controle cultural que sejamos capazes de exercer dependerá da medida em que pudermos avaliar objetivamente os traços preferidos e fervorosamente fomentados da nossa civilização ocidental. //170//

[1] Nestes casos, os agrupamentos linguísticos têm correlação com a ligação biológica.

[2] “Middletown” foi o nome usado pelos sociólogos Robert e Helen Lynd para referir-se a uma típica cidadezinha norte-americana, em estudos realizados nas décadas de 1920 e 1930. Há várias cidades com este nome nos Estados Unidos, mas o estudo de campo não foi desenvolvido em nenhuma delas [N.T.].

VIII
O indivíduo e o padrão de cultura

O comportamento coletivo que temos discutido é, contudo, o comportamento de indivíduos. É o mundo que se apresenta em separado a cada pessoa, o mundo com base no qual ela deve construir a sua vida individual. A descrição de qualquer civilização resumida em poucas dezenas de páginas deve necessariamente pôr em relevo as normas do grupo e expor o comportamento individual porque ele exemplifica as motivações dessa cultura. As exigências da situação só levam a equívoco quando se interpreta esta necessidade como indicação de que o indivíduo está imerso num oceano dominador.

Não existe antagonismo propriamente dito entre o papel da sociedade e o do indivíduo. Um dos equívocos mais enganosos decorrentes deste dualismo do século XIX foi a ideia de que o que se subtraía da sociedade era acrescentado ao indivíduo e o que se subtraía do indivíduo era acrescentado à sociedade. Filosofias de liberdade, doutrinas políticas de *laissez-faire* e revoluções que depuseram dinastias foram alicerçadas neste dualismo. A controvérsia existente na teoria antropológica entre a importância do padrão de cultura e a do indivíduo é apenas um pequeno estremecimento resultante dessa concepção da natureza da sociedade.

Na realidade, a sociedade e o indivíduo não são antagonistas. A cultura fornece a matéria-prima com a qual o indivíduo faz a sua vida. Se ela é escassa, o indivíduo fica em desvantagem; se ela é rica, o indivíduo tem a possibilidade de se mostrar à altura de sua oportunidade. Todos os interesses particulares dos homens e das mulheres beneficiam-se do enriquecimento da bagagem tradicional da sua civilização. A sensibilidade musical mais apurada só pode atuar dentro da bagagem intelectual e dos critérios da sua tradição. Ela contribuirá para essa tradição, talvez de forma significativa, mas se a sua realização corresponder aos instrumentos e à teoria musical que a cultura lhe forneceu. Do mesmo modo, o talento para a observação se consome em alguma tribo melanésia nas fronteiras insignificantes do campo mágico-religioso. Para que suas potencialidades se realizem, ele depende do desenvolvimento de metodologia científica, e não haverá resultados se a cultura não tiver elaborado os conceitos e instrumentos necessários. //171//

O homem comum ainda raciocina com base num necessário antagonismo entre sociedade e indivíduo. Em grande parte isto acontece porque em nossa civilização as atividades regulatórias da sociedade são selecionadas e nós tendemos a identificar a sociedade com as restrições que a lei nos impõe. A lei estipula a quantos quilômetros por hora eu posso dirigir um carro. Se ela suprime esta restrição, eu fico muito mais livre. Esta base para um antagonismo básico entre sociedade e indivíduo é ingênua de fato quando passa a ser aplicada como noção filosófica e política fundamental. A sociedade só é regulatória eventualmente e em certas situações e a lei não é equivalente à ordem social. Nas culturas homogêneas mais simples o hábito ou costume coletivo pode suplantar a necessidade de algum desenvolvimento de autoridade legal formal. Os índios norte-americanos dizem por vezes: “Nos tempos antigos não havia brigas por causa de áreas de caça ou territórios de pesca. Como não havia lei alguma, todo mundo fazia o que era certo”. Fica claro nestas palavras que na vida dos velhos tempos eles não se concebiam submetidos a um controle social imposto de fora. Mesmo em nossa civilização a lei nunca é nada além de uma rústica ferramenta da sociedade, uma ferramenta cujo avanço presunçoso precisa ser refreado com muita frequência. Não deve ser jamais considerada o equivalente da ordem social.

A sociedade no sentido integral em que a temos examinado neste livro é uma entidade inseparável dos indivíduos que a compõem. Nenhum indivíduo pode chegar sequer ao limiar de suas potencialidades sem uma cultura da qual ele faça parte. Inversamente, em nenhuma civilização há elemento algum que em última análise não seja contribuição de um indivíduo. Qual poderia ser a origem de um traço cultural senão o comportamento de um homem, uma mulher ou uma criança?

A tradicional aceitação de um conflito entre sociedade e indivíduo tem sido em grande parte a razão de a ênfase no comportamento cultural ser interpretada com muita frequência como negação da autonomia do indivíduo. A leitura de *Folkways* de Sumner gera habitualmente uma reação contra as limitações que essa interpretação impõe ao campo de ação e à iniciativa do indivíduo. Acredita-se com frequência que a antropologia é uma admissão de desesperança que torna insustentável uma ilusão humana benfazeja. Mas nenhum antropólogo com experiência em outras culturas acreditou jamais que os indivíduos fossem autômatos que cumprem mecanicamente os mandatos de sua civilização. Nenhuma cultura já observada conseguiu erradicar as diferenças de temperamento entre as pessoas que a compõem. Há sempre concessões mútuas. Não se esclarece o

problema do indivíduo ressaltando o antagonismo entre ele e a cultura, mas salientando seu reforço recíproco. Este relacionamento é tão estreito que não se pode analisar o padrão de cultura sem levar em consideração especificamente a sua relação com a psicologia individual.

Temos visto que toda sociedade escolhe algum segmento do arco de possíveis comportamentos humanos e que, na medida em que ela atinge a integração, suas //172// instituições tendem a promover a expressão de seu segmento escolhido e inibir expressões opostas. Mas estas expressões opostas são as respostas próprias de certa parte daqueles que vivem nessa cultura. Já examinamos as razões para acreditar que esta escolha é principalmente cultural e não biológica. Não podemos, portanto, mesmo que teoricamente imaginar que todas as respostas próprias de todo o seu povo serão igualmente atendidas pelas instituições de qualquer cultura. Para a compreensão do comportamento do indivíduo não basta relacionar a sua história de vida pessoal aos seus dons naturais e avaliar estes últimos conforme uma normalidade arbitrariamente escolhida. É preciso também relacionar suas respostas próprias com o comportamento que é selecionado nas instituições de sua cultura.

Como temos visto, a imensa maioria dos indivíduos nascidos numa sociedade adota o comportamento prescrito por essa sociedade, sejam quais forem as idiossincrasias de suas instituições. Os participantes dessa cultura sempre interpretam que isto se deve ao fato de suas instituições refletirem uma sanidade definitiva e universal. A verdadeira razão é bem diferente. A maioria das pessoas é moldada conforme a sua cultura porque sua bagagem intelectual original é extremamente maleável. Elas são plásticas à força moldadora da sociedade onde nasceram. Não importa se isso demanda ilusões de autorreferência na Costa Noroeste ou acumulação de posses em nossa civilização. Em todo caso a grande massa de indivíduos adota com muita facilidade a forma que lhe é apresentada.

Contudo, nem todos eles a acham igualmente adequada, sendo favorecidos e afortunados aqueles cujas potencialidades condizem melhor com o tipo de comportamento escolhido por sua sociedade. Na cultura *pueblo*, aqueles que numa situação de frustração tendem naturalmente a procurar maneiras de fazer a ocasião desaparecer tão rápido quanto possível são bem-atendidos. Temos visto que as instituições do Sudoeste minimizam as situações que podem resultar em grave frustração e, em caso de situações inevitáveis, como a morte, elas oferecem meios para deixá-las para trás com suma rapidez.

Por outro lado, aqueles que reagem à frustração como a um

insulto e pensam de imediato em retaliar têm pleno apoio na Costa Noroeste. Eles podem estender a sua reação natural a situações como a quebra do remo, o emborco da canoa ou a morte de parentes. Eles passam da reação inicial de mau humor para a retaliação, a “luta” com propriedade ou com armas. Quem consegue aplacar o desespero humilhando outrem pode integrar-se voluntariamente e sem conflito a esta sociedade, uma vez que suas propensões estão profundamente enraizadas na sua cultura. Igualmente afortunados são os dobuanos cujo primeiro impulso é escolher uma vítima e projetar sua desgraça nela mediante formas de punição.

Acontece que nenhuma das três culturas que descrevemos enfrenta a frustração de maneira realista, pondo ênfase no recomeço a experiência original interrompida. Pode até parecer que isto é impossível no caso da morte, mas as //173// instituições de muitas culturas tentam mesmo assim. Às vezes o restabelecimento assume formas que nos repugnam, o que só torna mais evidente que nas culturas que lidam com a frustração dando rédeas a este comportamento em potencial as instituições da sociedade levam este proceder a extremos insólitos. Entre os esquimós, quando um homem mata outro, a família do homem assassinado pode apossar-se do assassino para repor a perda no seu grupo. Com isso, o assassino vira marido da mulher que ficou viúva por sua culpa. Esta ênfase no restabelecimento desconsidera todos os outros aspectos da situação, isto é, aqueles que para nós são os únicos importantes. Quando a tradição escolhe um objetivo dessa índole, é perfeitamente congruente que ela acabe por negligenciar todos os demais.

O restabelecimento pode ser realizado em situações de luto de modo menos compatível com as normas da civilização ocidental. Certos índios algonquinos da região ao sul dos Grandes Lagos recorriam à adoção. Quando uma criança morria, outra criança similar era posta no seu lugar. Esta semelhança era determinada de diversos modos: em muitos casos, um cativo trazido de um ataque era integralmente incorporado à família, com os mesmos privilégios e o mesmo afeto de que gozara a criança falecida. Se não, com quase a mesma frequência, era o companheiro de jogos da criança falecida ou uma criança de outro assentamento vinculado, de estatura e feições similares. Em tais casos se supunha que a família da criança escolhida ficava satisfeita, e de fato, na maioria dos casos, a troca de família não era o grande passo que seria conforme nossas instituições. A criança sempre reconhecera muitas “mães” e muitos lares onde se encontrava em ambiente familiar. Com a nova vinculação, ela passava a estar completamente à vontade com mais uma família. Do ponto de vista dos pais enlutados, a situação tinha

sido resolvida por meio do restabelecimento do *status quo* que existia antes da morte do filho.

Estas culturas dão apoio às pessoas que pranteiam a situação mais do que o indivíduo morto, em grau inimaginável no contexto de nossas instituições. Nós admitimos a possibilidade desse conforto, mas tomamos o cuidado de minimizar a sua relação com a perda original. Não o utilizamos como técnica de luto, e as pessoas que achariam muito satisfatória uma solução desse tipo ficam privadas de apoio até a crise passar.

Há ainda outra atitude possível ante a frustração. Ela é diametralmente oposta à atitude dos *pueblos* e nós já a descrevemos entre as outras reações dionisíacas dos índios das planícies. Em lugar de deixar para trás a experiência com o mínimo transtorno possível, trata-se de achar alívio na mais esdrúxula expressão de pesar. Os índios das planícies habitualmente capitalizavam os excessos mais extremos e exigiam violentas demonstrações de emoção.

Em qualquer grupo de indivíduos podemos reconhecer aqueles para os quais estas diferentes reações à frustração e à dor são adequadas: desconsiderá-la, dar-lhe vazão mediante expressão desinibida, retaliar, punir uma vítima e procurar //174// o restabelecimento da situação original. Nos registros psiquiátricos da nossa civilização, alguns destes impulsos são considerados maneiras ruins e outros como maneiras boas de se lidar com a situação. Entende-se que os ruins resultam em desajustamento e insanidade, ao passo que os bons levam a um adequado funcionamento social. Mas é claro que essa correlação não se dá entre nenhuma tendência “má” e a anormalidade em algum sentido absoluto. O desejo de fugir do pesar e deixá-lo para trás a qualquer custo não favorece o comportamento psicótico onde, como ocorre com os *pueblos*, ele é detalhadamente planejado por instituições e apoiado por todas as atitudes do grupo. Os *pueblos* não são gente neurótica. A cultura deles dá a impressão de promover a saúde mental. Similarmente, a teoria psiquiátrica baseada em nossa civilização considera absolutamente “más” as atitudes paranoicas que os *kwakiutl* exprimem com tamanha violência, entendendo que elas levam de diversas formas ao colapso da personalidade. Mas são precisamente os *kwakiutl* que acham adequado dar a mais livre expressão a essas atitudes os que exercem a liderança da sua sociedade e encontram maior satisfação pessoal na sua cultura.

Por certo, a correta adaptação pessoal não depende de seguir certas motivações e evitar outras. A correlação existe em outro sentido. Enquanto aqueles que têm respostas próprias mais próximas do comportamento que caracteriza a sua sociedade são favorecidos,

aqueles cujas respostas próprias caem na área de comportamento não capitalizada pela sua cultura ficam desnorteados. Estes anormais são aqueles que não contam com o apoio das instituições de sua civilização. São as exceções que não adotaram facilmente as formas tradicionais de sua cultura.

Para uma psiquiatria comparativa válida, estas pessoas desnorteadas que não conseguiram se adaptar adequadamente às suas culturas são da maior importância. O problema tem sido confundido com demasiada frequência na psiquiatria, ao se começar por uma lista fixa de sintomas em vez de pelo estudo daqueles a cujas reações características se nega validade em sua sociedade.

Todas as tribos que descrevemos têm seus indivíduos “anormais”, aqueles que não participam. Em Dobu, o indivíduo completamente desnorteado era o homem naturalmente amigável para quem a atividade era um fim em si. Era um sujeito cordial que não buscava derrotar nem punir seus semelhantes. Ele trabalhava para quem quer que lhe pedisse e era incansável no cumprimento de suas ordens. Não era dominado pelo terror da escuridão como seus companheiros e, à diferença deles, não se abstinha de simples gestos públicos de amizade para com mulheres de sua estreita relação, como uma esposa ou irmã. Muitas vezes ele fazia um afago nelas em público, com jeito brincalhão. Este comportamento seria considerado escandaloso em qualquer outro dobuano, mas era visto como simples tolice no caso dele. A aldeia tratava-o com bastante afabilidade, sem tirar vantagem nem zombar dele, mas certamente o considerava alguém que estava fora do jogo. //175//

O comportamento próprio para o simplório dobuano foi tido como o ideal em certos períodos da nossa civilização e ainda há ocupações nas quais suas respostas são aceitas pela maioria das sociedades ocidentais. Especialmente quando se trata de uma mulher, ela está em boa situação mesmo hoje nos nossos costumes e atua honrosamente em sua família e sua comunidade. A razão pela qual o dobuano não podia atuar na sua cultura não residia nas respostas peculiares que lhe eram próprias, mas no abismo entre elas e o padrão cultural.

A maioria dos etnólogos teve experiências similares ao perceber que as pessoas que uma sociedade exclui com desprezo não teriam o mesmo destino em outra cultura. Lowie encontrou entre os índios *crow* das planícies um homem que tinha excepcional conhecimento de suas práticas culturais, interessado em analisá-las objetivamente e em correlacionar diversas facetas. Ele interessava-se nos fatos genealógicos e sua contribuição era inestimável em assuntos de história. Em suma, era um intérprete ideal da vida dos *crow*. No

entanto, estes traços pessoais não eram os que inspiravam respeito entre os *crow*. Ele tinha uma clara aversão ao perigo físico, numa tribo em que a bravata era virtude. Ainda por cima, ele tentara conquistar reconhecimento reivindicando uma honraria de guerra que era indevida. Ficou provado que ele mentia ao afirmar que pegara um cavalo amarrado a uma estaca no acampamento do inimigo. Uma vez que mentir para reivindicar honrarias de guerra era um pecado supremo entre os *crow*, a opinião geral e constantemente reiterada considerava este homem irresponsável e incompetente.

Situações como essa são comparáveis à atitude da nossa civilização com relação a quem não consegue atribuir suprema importância às posses pessoais. Nossos sem-teto são alimentados por pessoas que não acham motivação suficiente na acumulação de propriedade. Se estas pessoas se aliam aos sem-teto, a opinião pública passa a considerá-las potencialmente más, o que de fato elas se tornam com facilidade devido à situação antissocial em que se veem imersas. Mas se em compensação estes homens derem ênfase a seu temperamento artístico e virarem membros de grupos exilados de pequenos artistas, a opinião pública não os considera maus, mas bobos. De qualquer maneira, eles não têm o apoio das estruturas de sua sociedade e o esforço que devem fazer para expressar-se satisfatoriamente é em geral maior do que eles podem realizar.

Com frequência, esse tipo de pessoa consegue resolver melhor seu dilema forçando-se a conter seus impulsos naturais mais fortes e aceitando o papel que a cultura preza. Quando se trata de uma pessoa que precisa de reconhecimento social, geralmente essa é a única saída possível. Um dos indivíduos mais notáveis em Zunhi tinha admitido essa necessidade. Numa sociedade que desconfia de todo tipo de autoridade, ele tinha um magnetismo pessoal inato pelo qual se destacava em qualquer grupo. Numa sociedade que exalta a moderação e o jeito mais dócil, ele era irrequieto e capaz de agir violentamente em certas ocasiões. //176// Numa sociedade que elogia a personalidade flexível que “fala muito” – isto é, que conversa amigavelmente – ele era desdenhoso e altivo. A única reação de Zunhi a tais personalidades é estigmatizá-las como bruxas. Disseram que ele tinha sido visto bisbilhotando de fora através de uma janela, o que é prova certa de bruxaria. De qualquer maneira, um dia ele se embebedou e jactou-se de que não poderiam matá-lo. Foi levado perante os sacerdotes de guerra, que o penduraram dos caibros do telhado pelos polegares até que confessasse a sua bruxaria. Este é o procedimento habitual em acusações deste tipo. Contudo, ele enviou um mensageiro para informar as tropas do governo. Quando os soldados chegaram, os ombros dele já tinham ficado aleijados e o

chefe de polícia não teve outro recurso a não ser prender os sacerdotes de guerra responsáveis por aquela atrocidade. Um dos sacerdotes de guerra era provavelmente a pessoa mais respeitada e importante na história recente do povo zunhi. Ao voltar depois do encarceramento na penitenciária do estado, ele não reassumiu suas funções sacerdotais, considerando que seu poder tinha sido violado. Essa vingança foi provavelmente única na história zunhi. Por certo, ela envolveu um desafio ao sacerdócio, contra o qual o bruxo se posicionou abertamente com seu proceder.

O curso da vida deste homem nos quarenta anos que se seguiram a seu ato de rebeldia não foi o que poderíamos prever. Não se exclui um bruxo dos grupos de culto por ter sido condenado, e essa atividade é o modo de se alcançar o reconhecimento. Ele tinha notável memória oral e uma voz doce e melodiosa. Adquiriu uma incrível quantidade de conhecimento de mitologia, ritual esotérico, canções de culto. Antes de morrer, ele ditou muitas centenas de páginas de narrações e poesia ritual, e considerava suas canções bem mais extensas. Tornou-se imprescindível na atividade cerimonial e foi governador de Zunhi no fim da vida. Posto em irreconciliável conflito com sua sociedade pelo pendor próprio de sua personalidade, ele resolveu seu dilema tirando proveito de um talento eventual. Como era de se esperar, não foi um homem feliz. Como governador de Zunhi, de elevada posição em seus grupos de culto e homem marcado na sua comunidade, ele vivia atormentado pela morte. Foi um homem enganado em meio a um populacho mais ou menos feliz.

É fácil imaginar a vida que ele teria vivido entre os índios das planícies, cujas instituições favoreciam seus traços inatos. A autoridade pessoal, a agitação, o desdém teriam sido motivo de honra na carreira que ele poderia ter tido. A infelicidade que era inseparável de seu temperamento como sacerdote e governador bem-sucedido de Zunhi não teria lugar como chefe guerreiro dos *cheyennes*; ela não era uma função dos traços de seu feitio, mas sim dos padrões da cultura na qual ele não achou escoadouro para suas reações inatas.

Os indivíduos a que nos referimos até agora não são psicopatas, de modo algum. Eles são exemplos do dilema das pessoas que têm propensões inatas não //177// previstas nas instituições da sua cultura. Este dilema passa a ter importância psiquiátrica quando o comportamento em questão é considerado categoricamente anormal numa sociedade. A civilização ocidental tende a considerar anormal até um homossexual moderado. O quadro clínico da homossexualidade salienta as neuroses e psicoses que ela enseja, enfatizando quase por igual a inadequada ação do invertido e seu comportamento. No entanto, basta observar outras culturas para

perceber que os homossexuais não têm sido sempre uniformemente inadequados à situação social. Nem sempre foram incapazes de agir. Aliás, em algumas sociedades eles têm sido até especialmente aclamados. A *República* de Platão é por certo a mais convincente afirmação da respeitabilidade do homossexualismo. Este é apresentado como um meio importante para a boa vida, e a elevada avaliação ética que Platão faz desta resposta sustentava-se no comportamento habitual da Grécia naquela época.

Os índios norte-americanos não fazem alto conceito moral do homossexualismo, como Platão, mas com frequência os homossexuais são considerados excepcionalmente capazes. Na maior parte da América do Norte existe a instituição do *berdache*, na denominação francesa. Estes homens-mulheres eram homens que na puberdade ou depois adotavam os trajes e as ocupações das mulheres. Às vezes eles se casavam com outros homens e viviam com eles. Às vezes eram homens sem inversão, pessoas de escasso vigor sexual inato que escolhiam esse papel para evitar a chacota das mulheres. Os *berdaches* nunca eram considerados donos de poder sobrenatural de primeira ordem, como ocorria com homens-mulheres semelhantes na Sibéria, mas sim como líderes nas ocupações femininas, bons curandeiros de certas doenças ou, em certas tribos, como geniais organizadores de acontecimentos sociais. Em geral, apesar de serem aceitos dessa maneira, eles eram vistos com certo constrangimento. Soava um tanto ridículo chamar de “ela” uma pessoa que era sabidamente um homem e que, como em Zunhi, seria enterrada no lado destinado aos homens no cemitério. Mas eles tinham reconhecimento social. Na maioria das tribos salientava-se o fato de que os homens que assumiam ocupações das mulheres sobressaíam por sua força e iniciativa e por isso eram líderes em técnicas femininas e na acumulação de propriedade dos tipos feitos pelas mulheres. Um dos zunhis mais conhecidos de uma geração atrás foi o homem-mulher We-wha, que, nas palavras da Sra. Stevenson, sua amiga, foi “certamente a pessoa mais vigorosa em Zunhi, tanto mental como fisicamente”. A sua notável memória para o ritual fez dele um personagem central nas ocasiões cerimoniais, ao passo que sua força e sua inteligência o tornaram líder em todo tipo de ofício.

Nem todos os homens-mulheres de Zunhi são personagens fortes e autoconfiantes. Alguns deles refugiam-se nesta condição com o intuito de proteger-se contra sua incapacidade de participar nas atividades dos homens. Um é quase um palerma e outro, pouco mais do que um garoto, tem feições delicadas como as de //178// uma moça. É claro que há muitas razões para uma pessoa virar *berdache*

em Zunhi, mas, seja qual for a razão, os homens que optaram abertamente por adotar o traje feminino têm a mesma chance que qualquer outra pessoa de ser membros atuantes da sociedade. A resposta deles é socialmente reconhecida. Se tiverem capacidade inata, eles podem dar-lhe campo de ação; se forem pessoas fracas, eles falham em razão de sua fraqueza de caráter, não de seu homossexualismo.

A instituição do *berdache* foi desenvolvida com maior vigor pelos índios das planícies. Os *dacotas* tinham uma expressão: "posses finas como as de um *berdache*", que era o epítome do elogio para as posses domésticas de qualquer mulher. O *berdache* tinha diversas habilidades, era excelente em técnicas femininas e também podia sustentar seu lar mediante a caça, uma atividade masculina. Portanto, ninguém era mais rico. Quando se desejava contar com bordados ou couros curtidos especialmente finos para ocasiões cerimoniais, preferia-se o trabalho do *berdache* a qualquer outro. O que se enfatizava acima de tudo era a sua adequação social. Como em Zunhi, a atitude para com ele é ambivalente e marcada pelo mal-estar em face de uma incongruência evidente. Entretanto, o desdém social não recaía no *berdache* e sim no homem que vivia com ele. Este era considerado um homem fraco que escolhera uma situação fácil em lugar das metas aceitas da sua cultura; ele não contribuía para o lar, que já era um modelo para todos os lares graças ao esforço exclusivo do *berdache*. O juízo que se fazia dele não questionava a sua opção sexual, mas no que dizia respeito a seu papel econômico ele era um pária.

Quando a resposta homossexual é vista como perversão, no entanto, o invertido fica imediatamente exposto a todos os conflitos a que os anormais sempre estão expostos. Sua culpa, seu senso de inadequação, seus fracassos são consequências da má reputação que a tradição social lhe atribui, e poucas pessoas conseguem levar uma vida satisfatória sem contar com sustentação nos critérios de sua sociedade. As adaptações que a sociedade exige delas exaurem a sua vitalidade e as consequências deste conflito são identificadas com a homossexualidade.

O transe é uma anormalidade similar em nossa sociedade. Até os místicos mais moderados são anormais na civilização ocidental. Para estudar o transe ou a catalepsia em nossos grupos sociais nós precisamos recorrer às histórias de casos de anormais. Logo, a correlação entre experiência de transe e o neurótico e psicótico parece perfeita. Mas, como no caso do homossexualismo, é uma correlação local característica do nosso século. Mesmo em nosso contexto cultural, outras épocas dão resultados diferentes. Na Idade

Média, quando o catolicismo tomou a experiência de êxtase como sinal de santidade, a experiência de transe foi sumamente valorizada e as pessoas que a tinham como resposta inata contavam com a confiança da sociedade para desenvolver sua vocação, em lugar de serem esmagadas por uma catástrofe como em nosso século. Tratava-se de uma validação de ambições, não de um estigma de insanidade. Assim, os indivíduos suscetíveis //179// ao transe tinham êxito ou fracassavam dependendo de suas capacidades inatas e, sendo a experiência de transe sumamente valorizada, era bem provável que um grande líder fosse capaz de concretizá-la.

Os povos primitivos têm reverenciado imensamente o transe e a catalepsia. Algumas das tribos indígenas da Califórnia conferiam prestígio sobretudo a quem passava por certas experiências de transe. Nem todas estas tribos acreditavam que somente mulheres fossem abençoadas desta maneira, mas os *shasta* tinham esta convenção. Seus xamãs eram mulheres às quais se conferia o máximo prestígio na comunidade. Eram escolhidas em razão de sua propensão constitucional ao transe e manifestações afins. Um belo dia a mulher assim predestinada caía ao chão de repente enquanto fazia seu trabalho habitual. Ela ouvira uma voz a lhe falar com tons de grande intensidade. Ao se virar, ela se deparara com um homem apontando com arco e flecha. Ele ordenava que ela cantasse, sob pena de ter o coração atravessado pela flecha, mas ela perdia os sentidos sob a tensão da experiência. A família acudia. Ela jazia enrijecida, quase sem respirar. Eles sabiam que ela levava algum tempo tendo sonhos de um tipo especial que indicavam uma tendência xamanística, sonhos de escapar de ursos-cinzentos, cair de penhascos ou árvores ou ser cercada por enxames de vespas. Sendo assim, a comunidade sabia o que era de se esperar. Depois de algumas horas, a mulher começava a gemer com suavidade e a rolar no chão, tremendo violentamente. Supostamente ela repetia a canção que o homem lhe ordenara cantar e que o espírito lhe ensinara durante o transe. Conforme ela recobrava os sentidos, seu gemido reproduzia cada vez mais claramente a canção do espírito até que, por fim, ela pronunciava o nome do próprio espírito e logo botava sangue pela boca.

Ao voltar a si depois do primeiro encontro com o espírito, a mulher dançava naquela noite a sua primeira dança iniciatória de xamã. Dançava durante três noites, segurando-se com uma corda que pendia do teto. Na terceira noite ela tinha de receber no corpo o poder conferido pelo seu espírito. Ela dançava e, ao sentir que o momento se aproximava, gritava: “Ele vai atirar em mim, ele vai atirar em mim”. Seus amigos permaneciam por perto, porque quando ela girava numa

espécie de ataque cataléptico era preciso que eles a segurassem antes que caísse, pois do contrário ela morreria. A partir desse momento ela tinha no corpo uma materialização visível do poder de seu espírito, um objeto parecido com um pingente de gelo que ela exibiria em suas danças dali em diante, extraindo-o de uma parte do corpo e devolvendo-o noutra parte. Depois ela continuava a confirmar seu poder sobrenatural com mais demonstrações catalépticas e era convocada em grandes emergências de vida e morte, para curas, adivinhações e conselhos. Isto é, com este processo ela passava a ser uma mulher de grande poder e importância.

É evidente que, longe de considerar os ataques catalépticos como máculas na reputação da família e sinais de doença medonha, a aprovação cultural se apossara //180// deles transformando-os em via de acesso à autoridade sobre os semelhantes. Eles eram a característica mais importante do tipo de pessoa social mais respeitado, aquele que atuava recebendo mais honraria e retribuição na comunidade. Nesta cultura eram justamente os indivíduos catalépticos os escolhidos para exercer autoridade e liderança.

A possível utilidade de pessoas de tipos “anormais” numa estrutura social, desde que se trate de culturalmente escolhidos por esse grupo, é demonstrada por exemplos do mundo inteiro. Os xamãs da Sibéria dominam suas comunidades. Segundo as ideias destes povos, eles são pessoas que ao se submeterem à vontade dos espíritos foram curadas de uma doença atroz – o início dos ataques – e com isso adquiriram grande poder sobrenatural e vigor e saúde incomparáveis. Alguns deles padecem de grave loucura por vários anos, durante o período da vocação; outros se tornam irresponsáveis a ponto de precisarem de constante vigilância para não sair perambulando na neve e morrer congelados; outros ainda ficam doentes e definham até quase morrer, às vezes suando sangue. A prática xamanística é que constitui a cura dessas pessoas e o extremo esforço de uma sessão espírita siberiana deixa-as – segundo elas afirmam – descansadas e prontas para iniciarem de imediato outra atividade similar. Os ataques catalépticos são considerados um elemento essencial de qualquer atividade xamanística.

Um antigo texto de Canon Callaway traz uma boa descrição da condição neurótica do xamã e da atenção que sua sociedade lhe dedica, nas palavras de um velho zulu da África do Sul:

> O estado de um homem prestes a virar adivinho é este: no início ele parece robusto, mas com o passar do tempo começa a ficar fraco, sem ter nenhuma doença real, mas estando fraco. Geralmente ele evita certos tipos de comida,

escolhe o que lhe agrada e não come muito disso; queixa-se continuamente de dores em diversas partes do corpo. E conta que sonhou ter sido arrastado por um rio. Ele sonha muitas coisas, seu corpo está enlameado (como um rio) e ele vira uma casa de sonhos. Sonha constantemente com muitas coisas e ao acordar diz a seus amigos: “Hoje meu corpo está enlameado; sonhei que muitos homens estavam me matando, mas eu escapava não sei como. Ao caminhar eu sentia uma parte do corpo diferente das outras; ele já não era todo igual”. Finalmente esse homem está muito doente e eles vão consultar os adivinhos.

Os adivinhadores não notam de imediato que ele está a ponto de ficar tonto [isto é, com a sensibilidade associada ao xamanismo]. Para eles é difícil perceber a verdade; não param de falar bobagens e fazer afirmações falsas, até que todo o gado do homem é devorado por ordem deles, enquanto eles dizem que o espírito de seu povo exige gado, para poder alimentar-se. Por fim, toda a propriedade do homem é consumida e ele ainda está doente; e eles não sabem mais o que fazer, porque ele não tem mais gado e seus amigos ajudam no que ele precisa. //181//

Finalmente chega um adivinhador e diz que todos os outros estão equivocados. Ele diz: “Ele está possuído pelos espíritos. É só isso. Eles se movimentam nele, divididos em dois grupos; alguns dizem: ‘Não, não queremos que nosso filho se machuque. Não queremos isso’. É por essa razão que ele não melhora. Se vós fechares o caminho contra os espíritos, acabareis por matá-lo. Porque ele não será um adivinhador nem voltará jamais a ser um homem”.

Então, o homem pode ficar doente dois anos sem melhorar; talvez até mais do que isso. Ele fica confinado na sua casa. Isto segue até seu cabelo cair. E o corpo dele fica seco e escamoso; ele não gosta de ungir-se. Ele mostra que está prestes a ser um adivinho bocejando repetidas vezes e espirrando continuamente. Isto é evidente também porque ele gosta muito de usar rapé, não deixando passar muito tempo sem pegar um pouco. E todos começam a ver que ele tem sido provido do que é bom.

Depois disso ele está doente; ele tem convulsões que cessam por um tempo quando se despeja água em cima dele. Ele chora habitualmente, primeiro em silêncio, depois acaba chorando em alto e bom som, e quando há pessoas dormindo elas o ouvem fazer um barulho e acordam com seu canto; ele compôs uma canção, e homens e mulheres acordam e vão cantar com ele. Todo mundo na aldeia está incomodado com a falta de sono; é que um homem que está virando adivinho causa muito incômodo, porque não dorme e trabalha sem parar com seu cérebro; seu sono é só intermitente, e ele acorda cantando muitas canções; e as pessoas que estão perto deixam suas aldeias de noite quando o ouvem cantar em voz alta e vão cantar com ele. Às vezes ele canta até de manhã, sem ninguém ter dormido. E então ele pula pela casa feito uma rã; e a casa

> fica pequena demais para ele, que sai pulando e cantando e estremecendo-se como junco na água, e pingando suor.
> Neste estado de coisas, eles esperam a morte dele todos os dias; agora ele é só pele e ossos, e eles acham que o sol de amanhã não o deixará vivo. Nesse momento todos comem muito gado, para encorajar a transformação dele num adivinho. Por fim [num sonho] ele vê indicado um antigo espírito ancestral. Este espírito lhe diz: "Vai ver Fulano de Tal e ele misturará um emético [remédio que é bebido na iniciação xamanística] para ti, para que possas ser um adivinho completamente". Depois ele passa alguns dias em silêncio, tendo ido pedir ao adivinho que misturasse o remédio para ele; e ele volta sendo outro homem, agora purificado e adivinho de fato.

Dali em diante e pelo resto da vida, quando possuído por seus espíritos, ele prediz acontecimentos e acha objetos perdidos.

É evidente que a cultura pode valorizar e tornar socialmente disponíveis até mesmo tipos humanos sumamente instáveis. Se ela opta por tratar as peculiaridades deles como as variantes mais valiosas do comportamento humano, os indivíduos em questão estarão à altura das circunstâncias e desempenharão seus //182// papéis sociais independentemente de nossas ideias habituais sobre quem pode e quem não pode fazer adaptações sociais. Os que atuam inadequadamente em qualquer sociedade não são aqueles com certos traços fixos "anormais", mas bem podem ser aqueles cujas respostas não receberam apoio algum nas instituições da sua cultura. A deficiência de tais anormais é em grande parte ilusória. Ela não decorre do fato de eles não terem o vigor necessário, mas de serem indivíduos cujas respostas inatas não têm o respaldo da sociedade. Eles são, nas palavras de Sapir, "alienados de um mundo impossível".

A pessoa que não tem sustentação nas normas de seu tempo e lugar e fica exposta aos ventos do ridículo foi memoravelmente retratada na literatura europeia na figura de Dom Quixote. Cervantes abordou uma tradição ainda prezada em teoria à luz de um conjunto modificado de normas práticas, e com isso seu coitado personagem, o velho defensor ortodoxo da cavalaria romântica de outra geração, virou um néscio. Os moinhos de vento que ele enfrentava à lança eram importantes adversários de um mundo mal desvanecido, mas combater a lança com eles quando o mundo não mais os levava a sério era puro delírio. Ele amava a sua Dulcineia à melhor maneira tradicional da cavalaria, mas esse tipo de amor já não era moda na época e, portanto, a paixão dele era vista como loucura.

Estes mundos contrastantes estavam separados uns de outros no espaço nas culturas primitivas aqui examinadas, ao passo que na

história ocidental moderna eles geralmente se sucedem no tempo. O problema principal é o mesmo em ambos os casos, mas é muito mais importante compreender o fenômeno no mundo moderno, onde não podemos fugir à sucessão de configurações no tempo, mesmo que queiramos. Quando cada cultura é um mundo em si, relativamente estável como a cultura esquimó, por exemplo, e geograficamente isolado de todos os demais, o problema é acadêmico. Mas a nossa civilização tem de lidar com padrões culturais que declinam diante de nossos olhos e outros novos que surgem das sombras no horizonte. Tempos de estar dispostos a levar em consideração a mudança das normalidades, ainda que a questão seja da moralidade em que fomos educados. Assim como temos dificuldade em lidar com problemas éticos se sustentamos uma definição absoluta de moralidade, também teremos dificuldade em lidar com a sociedade humana enquanto identificarmos nossas normalidades locais com as necessidades inevitáveis da existência.

Nenhuma sociedade tentou ainda controlar de maneira autoconsciente o processo de criação de suas novas normalidades na seguinte geração. Dewey mostrou que a engenharia social para esse fim seria possível, embora drástica. No que tange a alguns arranjos tradicionais é óbvio que os custos humanos são muito altos, em termos de sofrimento e frustração. Se esses arranjos se apresentam a nós simplesmente como arranjos e não como categorias compulsórias, seria razoável que optássemos por adaptá-los de alguma maneira a metas racionalmente //183// escolhidas. Em lugar disso, o que fazemos é ridicularizar os nossos Quixotes, risíveis personificações de uma tradição fora de moda, teimando em considerar a nossa como definitiva e prescrita na natureza das coisas.

Enquanto isso, o problema terapêutico de lidar com nossos psicopatas deste tipo é mal-interpretado com muita frequência. Em muitos casos é possível tratar a alienação deles com relação ao mundo real de uma maneira mais inteligente do que insistir em que eles adotem os hábitos que lhes são alheios. Há sempre dois outros métodos possíveis. Em primeiro lugar, o indivíduo desajustado pode nutrir maior interesse objetivo nas suas preferências e aprender a manejar com maior equanimidade o seu desvio com relação ao modelo. Se ele souber avaliar em que medida seu sofrimento decorreu de sua carência de apoio num *ethos* tradicional, talvez possa aprender aos poucos a aceitar seu grau de diferença com menos sofrimento. Tanto os exagerados distúrbios emocionais do maníaco-depressivo como o isolamento do esquizofrênico agregam à existência certos valores que não são acessíveis para as pessoas de diferente constituição. O indivíduo sem apoio que aceita corajosamente suas

virtudes inatas prediletas pode chegar a ter um tipo de comportamento viável de modo a não precisar buscar refúgio num mundo privado que ele constrói para si. Ele pode ir adotando, aos poucos, uma atitude mais independente e menos atormentada quanto a seu desvio e, com base nesta atitude, talvez consiga estruturar uma vida adequadamente funcional.

Em segundo lugar, a autoeducação do paciente deve ser acompanhada de uma maior tolerância da sociedade para com seus membros de tipo menos usual. Neste sentido, as possibilidades são infindáveis. A tradição é tão neurótica quanto qualquer paciente; seu excessivo medo do desvio com relação a seus padrões eventuais condiz com todas as definições habituais da conduta psicopática. Este medo não depende da observação dos limites dentro dos quais a conformidade é necessária ao bem social. Algumas culturas permitem ao indivíduo um desvio muito maior do que outras, e nada indica que aquelas que permitem mais sofram com essa peculiaridade. É provável que as ordens sociais do futuro avancem com esta tolerância e estímulo à diferença individual muito além do que quaisquer culturas de que tenhamos experiência.

A tendência atual nos Estados Unidos inclina-se de tal forma para o extremo oposto que não é fácil imaginar as mudanças que uma atitude como essa vai provocar. Middletown é um exemplo típico do nosso habitual medo urbano de parecer até mesmo minimamente diferentes dos nossos vizinhos. Teme-se mais a excentricidade do que o parasitismo. Não há sacrifício de tempo e tranquilidade que não se faça para ninguém da família ter sinal algum de inconformismo associado à sua pessoa. As crianças na escola fazem grande tragédia pelo fato de não usarem certo tipo de meias, não entrarem para certa academia de dança, não dirigirem certo carro. O medo de ser diferente é a motivação prevalente registrada em Middletown. //184//

O efeito psicopatológico acarretado por uma motivação como essa é evidente em todas as instituições para o tratamento de doenças mentais no nosso país. Numa sociedade onde ela fosse apenas uma motivação de menor importância entre muitas outras, o panorama da saúde mental seria bem diferente. Em qualquer caso, não há dúvida razoável de que uma das formas mais eficazes de se lidar com o terrível fardo das tragédias causadas pela psicopatia nos Estados Unidos na atualidade é aplicar um programa educacional que promova a tolerância na sociedade e um tipo de amor-próprio e independência que é desconhecido em Middletown e em nossas tradições urbanas.

Obviamente, nem todos os psicopatas são pessoas cujas respostas inatas diferem daquelas da sua civilização. Outro grande grupo é o dos indivíduos simplesmente inadequados cuja motivação é

forte o bastante para eles não suportarem o fracasso. Numa sociedade onde a vontade de poder é sumamente recompensada, os que fracassam podem não ser aqueles de diferente constituição, mas simplesmente aqueles cujos dons naturais são insuficientes. O complexo de inferioridade acarreta grande sofrimento em nossa sociedade. Não é preciso as pessoas que assim padecem terem um histórico de frustração, no sentido de propensões inatas que tenham sido inibidas; com bastante frequência, a frustração dessas pessoas resulta apenas da sua incapacidade de atingir certa meta. Aqui há também uma consequência cultural, pois a meta tradicional pode estar ao alcance de muita gente ou de bem pouca e, uma vez que o sucesso é obsessivo e limitado a poucos, cada vez mais pessoas estarão expostas às extremas penas que punem o desajustamento.

Em certa medida, portanto, a civilização pode aumentar o número de anormais ao estabelecer metas mais altas e talvez de maior valor. Mas a influência deste fator pode ser facilmente superestimada, já que pequenas mudanças de atitudes sociais podem pesar bem mais do que esta correlação. Em geral, posto que as possibilidades sociais de tolerância e reconhecimento das diferenças individuais são pouco aproveitadas na prática, o pessimismo parece prematuro. Sem dúvida, outros fatores sociais muito diferentes que nós acabamos de abordar são causa mais direta do nosso grande número de neuróticos e psicóticos, sendo possível que as civilizações lidem com esses outros fatores – se quiserem – sem sofrer perdas inevitáveis.

Temos considerado as pessoas do ponto de vista da sua capacidade de participarem adequadamente em sua respectiva sociedade. Esta participação adequada é uma das definições clínicas da normalidade, também definida em função de sintomas fixos, havendo a tendência a identificá-la com a média estatística. Na prática, esta média é obtida no laboratório e os desvios com relação a ela são definidos como anormais.

Do ponto de vista de uma única cultura, este procedimento é muito útil. Ele mostra o quadro clínico da civilização e dá considerável informação sobre o comportamento //185// social aprovado nela. Entretanto, generalizar este comportamento como um normal absoluto é algo bem diferente. Como temos visto, a faixa de normalidade difere de uma cultura para outra. Algumas, como a dos zunhis e dos *kwakiutl*, são tão distantes uma da outra que há apenas mínimas coincidências entre elas. O normal estatisticamente determinado na Costa Noroeste cairia bem fora dos limites extremos de anormalidade nos *pueblos*. A competição de rivalidade normal entre os *kwakiutl* só poderia ser interpretada como loucura em Zunhi, bem como a tradicional indiferença zunhi à dominação e à humilhação de outrem

seria a estultícia de um tolo num homem de família nobre da Costa Noroeste. O comportamento anormal em uma ou outra cultura não poderia ser determinado com base em nenhum mínimo denominador comum. Qualquer sociedade pode, de acordo com suas principais preocupações, aumentar e intensificar até sintomas de histeria, epilepsia ou paranoia ao mesmo tempo em que conta socialmente – e cada vez em maior grau – com os indivíduos que apresentam tais sintomas.

Isto é importante em psiquiatria porque expõe outro grupo de anormais que provavelmente existe em toda cultura: o dos anormais que representam o desenvolvimento extremo do tipo cultural local. Este grupo está socialmente na situação oposta à do grupo que temos analisado, o daqueles cujas respostas diferem de seus padrões culturais. A sociedade não só não expõe o primeiro grupo em todo sentido como o apoia em suas anormalidades mais graves. Os integrantes deste grupo gozam de uma permissão que podem explorar quase interminavelmente. É por isso que estas pessoas quase nunca caem dentro do campo de ação de nenhum ramo da psiquiatria contemporânea. Elas dificilmente são descritas, nem mesmo nos manuais mais minuciosos da geração que as encoraja. Todavia, do ponto de vista de outra geração ou cultura, elas costumam ser os casos psicopatológicos mais bizarros do período.

Os clérigos puritanos da Nova Inglaterra no século XVIII eram as últimas pessoas que a opinião contemporânea nas colônias podia considerar psicopatas. Poucos grupos de prestígio em qualquer cultura puderam exercer uma ditadura intelectual e emocional tão completa quanto a deles. Eles eram a voz de Deus. Para um observador moderno, entretanto, eles e não as mulheres confusas e atormentadas a quem executavam como bruxas é que eram os psiconeuróticos da Nova Inglaterra puritana. Em uma civilização um pouco mais sã, só nas instituições para doenças mentais se pode encontrar um sentimento de culpa tão extremo como o que eles representavam e exigiam em suas próprias experiências de conversão e nas de seus conversos. Não admitiam salvação alguma sem uma convicção de pecado que deixasse a vítima prostrada, às vezes por anos, sob o peso do remorso e de terrível angústia. Era dever do ministro infundir o medo do inferno no coração até das crianças mais novas, e arrancar de todo converso a aceitação emocional de sua condenação eterna se Deus julgasse apropriado //186// condená-lo. Não importa onde formos procurar entre os registros de igrejas da Nova Inglaterra puritana do período, se naqueles que tratam de bruxas ou de crianças não salvas ainda impúberes ou de temas como a danação e predestinação, o fato é que sempre nos deparamos com

que o grupo de pessoas que punham em prática a doutrina cultural do momento da forma mais extrema e com pleno acatamento era, pelos critérios ligeiramente modificados da nossa geração, vítima de intoleráveis anomalias. Do ponto de vista da psiquiatria comparada eles caem na categoria do anormal.

Em nossa geração há formas extremas de gratificação do ego que gozam de similar apoio cultural. Romancistas e dramaturgos têm retratado com frequência homens egoístas arrogantes e descontrolados como chefes de família, policiais e empresários, pois são figuras conhecidas em toda comunidade. Como o comportamento dos clérigos puritanos, os modos de ação dessas pessoas são muitas vezes mais antissociais que os dos presidiários. Quanto ao sofrimento e à frustração que elas provocam, provavelmente não há comparação, e é muito possível que o grau de perversão mental não seja menor. No entanto, estes homens ocupam cargos muito influentes e importantes e por via de regra são pais de família. A marca que eles deixam em seus filhos e na estrutura da nossa sociedade é indelével. Nossos textos de psiquiatria não os descrevem porque eles têm o apoio de todos os princípios da nossa civilização. Na vida real eles são autoconfiantes de um modo que só é possível àqueles que se orientam para os pontos do círculo estabelecido em sua cultura. Todavia, a psiquiatria do futuro bem poderá esquadrinhar nossos romances, cartas e registros públicos buscando esclarecimento sobre um tipo de anormalidade que de outro modo lhe pareceria inacreditável. É justamente neste grupo de pessoas encorajadas e respaldadas que em todas as sociedades se fomentam os mais imoderados tipos de comportamento humano.

O pensamento social não tem tarefa mais importante no momento do que considerar adequadamente a relatividade cultural. As implicações são fundamentais tanto na sociologia como na psicologia e o pensamento moderno sobre os contatos entre povos e a constante mudança em nossos modelos tem grande necessidade de uma orientação científica equilibrada. O temperamento moderno sofisticado fez da relatividade social uma causa perdida, mesmo na pequena área em que ela é reconhecida, assinalando sua incongruência com os sonhos ortodoxos de permanência e idealidade e com as ilusões de autonomia do indivíduo. Argumenta-se que se a experiência humana tiver de abrir mão de tais sonhos e ilusões, a casa de noz da existência ficará vazia. Mas interpretar este dilema em tais termos é incorrer num anacronismo. Só o inevitável atraso cultural é que nos faz insistir em que se deve redescobrir o velho no novo, que a única solução é achar a certeza e a estabilidade dos velhos tempos na nova plasticidade. O reconhecimento da relatividade cultural traz consigo

seus próprios valores, valores //187// estes que não precisam ser os das filosofias absolutistas. Ele desafia as opiniões costumeiras e incomoda muito àqueles que nelas foram educados. Inspira pessimismo porque gera confusão quanto às antigas fórmulas, não porque contenha nada intrinsecamente difícil. Assim que a nova opinião for adotada como crença habitual, ela será outro bastião fidedigno da boa vida. Alcançaremos então uma fé social mais realista, aceitando como motivos de esperança e bases para a tolerância os padrões de vida coexistentes e igualmente válidos que a humanidade criou para si com as matérias-primas da existência. //188//

Referências

I. A ciência do costume

20 ITARD, J.-M.-G. *The Wild Boy of Aveyron.* Trad. de George e Muriel Humphrey. Nova York, 1932. É provável que algumas destas crianças fossem subnormais e abandonadas por essa causa, mas é improvável que todas elas o fossem, embora todas parecessem imbecis aos olhos dos observadores.

21 Cf. BOAS, F. *Anthropology and Modern Life*. Nova York, 1932, p. 18-100.

II. A diversidade de culturas

28s. Para uma análise dos ritos de puberdade e do cerimonialismo de crise, cf. GENNEP, A. *Les rites de passage*. Paris, 1909.

31 MEAD, M. *Coming of Age in Samoa*. Nova York, 1928.

34 HOWITT, A.W. *The Native Tribes of South-East Australia*. Nova York, 1904.

37 BENEDICT, R. “The Concept of the Guardian Spirit in North America”. *Memoirs of the American Anthropological Association*, 29, 1923.

III. A integração da cultura

44 MALINOWSKI, B. *The Sexual Life of Savages*. Londres, 1929. • *Argonauts of the Western Pacific*. Londres, 1922. • *Crime and Custom in Savage Society*. Londres, 1926. • *Sex and Repression in Savage Society*. Londres, 1927. • *Myth in Primitive Psychology*. Nova York, 1926. • STERN, W. *Die differentielle Psychologie in ihren Grundlagen*. Leipzig, 1921.

44s. WORRINGER, W. *Form in Gothic*. Londres, 1927. • KOFFKA, K. *The Growth of the Mind*. Nova York, 1927. • KÖHLER, W. *Gestalt Psychology*. Nova York, 1929. Pode-se ver um resumo do trabalho da escola gestáltica em MURPHY, G. *Approaches to Personality*. Nova

York, 1932, p. 3-36.

45 DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*. Grupo 2. 8. ed. Leipzig, 1914-1931. • SPENGLER, O. *The Decline of the West*. Nova York, 1927-1928.

IV. Os *pueblos* do Novo México

49 A grafia original – Zuñi – não corresponde à realidade, pois o *n* é pronunciado como em qualquer palavra inglesa. A seguir, uma bibliografia escolhida sobre Zuñi. As referências neste capítulo estão numeradas como nesta lista: BENEDICT, R. 1) "Zuñi Mythology". *Columbia University Contributions to Anthropology.* 2 vol. Nova York, 1934, p. XXI. 2) "Psychological Types in the Cultures of the Southwest". *Proceedings of the Twenty-Third International Congress of Americanists*. Nova York, 1928, p. 572-581. BUNZEL, R.L. 1) "Introduction to Zuñi Ceremonialism". *Forty-Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology*. Washington, 1932, p. 467-544. 2) "Zuñi Ritual Poetry". Ibid., p. 611-835. 3) "Zuñi Katchinas". Ibid., p. 837-1.086. 4) "Zuñi Texts". *Publications of the American Ethnological Society*. Nova York, 1933, p. XV. CUSHING, F.H. 1) "Outlines of Zuñi Creation Myths". *Thirteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*. Washington, 1926. 2) "Zuñi Folk Tales". Nova York, 1901. 3) "My Experiences in Zuñi". *The Century Magazine*, n. 3, 4, 1888. 4) "Zuni Breadstuff's". *Publications of the Museum of the American Indian*, *Heye Foundation*. Nova York, 1920, p. VIII. 5) "Zuñi Fetishes". *Second Annual Report of the Bureau of American Ethnology*. Washington, 1883. KROEBER, A.L. "Zuñi Kin and Clan". *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History.* Vol. XVIII. Part 2. Nova York, 1917. PARSONS, E.C. "Notes on Zuñi", I e II. *Memoirs of the American Anthropological Association,* vol. 4, n. 3, 1927. STEVENSON, M.C. 1) "The Zuñi Indians". *Twenty-Third Annual Report of the Bureau of American Ethnology*. Washington, 1904. 2) "The Religious Life of the Zuñi Child". Ibid. Washington, 1887, p. V.

49s. KIDDER, A.V. *Southwest Archaeology*. New Haven: Yale University Press, 1934.

52 Há orações rituais zunhis registradas em Bunzel 3.

52 Bunzel 2, p. 626.

53 Ibid., p. 689.

54 Ibid., p. 645, 716.

54 Ibid., 666-667. Cf. Bunzel, 1 e 3.

60 Quanto à mansidão do comportamento dos zunhis na separação conjugal, porém, cf. p. **80**, sobre a briga de socos que duas mulheres podem travar.

62 NIETZSCHE, F. *The Birth of Tragedy.* Nova York, 1924.

63 "Medida no sentido helênico". Ibid., 40. • "E mantém seu título cívico". Ibid., 68.

64 BENEDICT, R. "The Vision in Plains Culture". *American Anthropologist*, n. 24, 1922, p. 1-23.

66 FORTUNE, R.F. "Secret Societies of the Omaha". *Columbia University Contributions to Anthropology*. Nova York, 1932, p. XII. • Benedict 1.

67 LEWIN, L. "Weber Anhalonium Lewinii und andere Cacteen. Zweite Mitteilung". *Separatdruck aus dem Archiv für experimentelle Pathologie und Pharmakologie*. Bd. XXXIV. Leipzig, 1894. • GÜNTHER, W. "Entwicklung und Verbreitung des Peyote- Kultes". *Baessler Archiv*., 15, 1931, p. 59-144.

67s. Benedict 2. • Citação, Bunzel 1, p. 482.

68 STEVENSON. *Thirtieth Report of the Bureau of American Ethnology*, 89.

70 Sobre a iniciação em Cacto, cf. Cushing 3, vol. 4, p. 31-32. Sobre a iniciação em Fogo, cf. ibid., p. 30-31. • Stevenson, 1, p. 526.

71 LAWRENCE, D.H. *Mornings in Mexico*. Nova York, 1928, p. 109-110.

72 Sobre a dança dos *cora* no altar, cf. PREUSS, K.T. *Die Nayarit Expedition*. Leipzig, 1912, p. 55. Sobre a dança dos *hopi*, cf. ORAIBI, H.R. "Summer Snake Ceremony". *Field Columbian Museum Publication*, n. 83, 1903, p. 299. Chicago.

75 Citações, Bunzel 1, p. 48c.

76 MALINOWSKI, B. *Sex and Repression in Primitive Society*. Nova York, 1927, p. 74-82.

76s. JUNOD, H.A. *Story of a South African Tribe*, I. Neuchâtel, 1912, p. 73-92. A descrição é dos *batongas*.

78 Esta lenda popular – Benedict 1, vol. II – baseia-se num fato ocorrido por volta de 1850 e relatado pela filha da família; cf. Bunzel 4, p. 35-38.

80 Para uma análise cultural do ciúme, cf. MEAD, M. "Jealousy, Primitive and Modern". In: SCHMALHAUSEN, S.D. & CALVERTON, V.F. *Woman's Coming of Age*. Nova York, 1931.

81-82 PARSONS, E.C. Isleta, Novo México. *Forty-Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 248-250. • GOLDFRANK, E. *Schiff*. MS.

82 Oração à esposa morta. Cf. Bunzel 2, p. 632. Sobre o luto nas planícies, cf. GRINNELL, G.B. *The Cheyenne Indians*, II. Yale University Press, 1923, p. 62.

83 Sobre a relutância da pessoa enlutada em se afastar do túmulo, cf. ibid., II, p. 162. Sobre a contínua visitação ao túmulo, cf. DONALDSON, T. "The George Catlin Indian Gallery in the U.S. National Museum". *(Smithsonian Institution), Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution to July*, 1885. Part V. Washington, 1886, p. 277. Sobre o luto dos *dacotas*, cf. Deloria, E. MS. A citação é de DENIG, E.T. "The Assiniboine". *Forty-Sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology.* Washington, 1930, p. 573.

83s. Para uma análise do anormal, cf. cap. VII.

84 Bunzel 2, p. 679-683.

85s. GRINNELL, G.B. *The Cheyenne Indians*, 11. New Haven, 1923, p. 8-22. Sobre apresentações de palhaços na dança do escalpo, cf. ibid., p. 39-44.

87 Benedict 1.

89 BOURKE, J.J. "Notes on the Cosmology and Theogony of the Mojave Indians of the Rio Grande". Arizona, p. 175. In: *Journal of American Folklore*, II, 1889, p. 169-189.

90 Sobre exemplos do simbolismo de fecundidade dos *hopis*, cf. HAEBERLIN, H.K. "The Idea of Fertilization in the Culture of the Pueblo Indians". *Memoirs of the American Anthropological Association*, III, n. 1, 1916, p. 37-46.

91 Sobre a corrida entre homens e mulheres no Peru, cf. ARRIAGA, P.J. *Extirpación de la idolatría del Perú*. Lima, 1621, p. 36.

91 Há um exemplo extremo de interpretação errada dos zunhis em PARSONS, E.C. “Winter and Summer Dance Series in Zuni in 1918”. *University of California Publications in American Archeology and Ethnology*, 17, n. 3, 1922, p. 199. Cushing, 1, p. 379-381.

92 “Amáveis meios disciplinares” é a frase da Dra. Bunzel. Cf. Bunzel 3, p. 846.

92s. As citações são de Bunzel 1, p. 486, 497.

93 A citação relativa à ausência de resignação nos zunhis é de Bunzel 1, p. 486. Os excertos do ritual encontram-se em Bunzel 2: p. 646, 784, 807-808.

V. Dobu

95 Este capítulo baseia-se neste estudo de campo: FORTUNE, R.F. *The Sorcerers of Bobu*. Nova York, 1932. O presente capítulo só pode ser uma sinopse da descrição completa do Dr. Fortune e, com o intuito de facilitar a consulta, forneço referências a páginas em determinados pontos.

99 Sobre totens dobuanos, cf. Fortune, p. 30-36.

100s. Sobre o casamento em Manus, cf. MEAD, M. *Growing up in New Guinea*. Nova York, 1930.

104 A citação é de Fortune, p. 16.

105 Sobre o ritual da horta, cf. Fortune, p. 106-131.

107 A versão aqui apresentada está resumida. Cf. Fortune, p. 139-140.

109 Há descrições de *vada* em Fortune, p. 158-164, bem como dados comparativos nas p. 284-287.

110 MALINOWSKI, B. *Argonauts of the Western Pacific.* Londres, 1922. Sobre o contexto econômico do Kula, cf. Fortune, p. 200-210.

113 Fortune, p. 216-217.

114 Sobre a observância de luto pela morte de um cônjuge, cf. Fortune, p. 11, 57, 194.

115s. Fortune 11, para a citação.

116-117 Fortune, p. 197-200.

117s. Fortune p. 23. Sobre a afirmação de sombria suspeita na interação do luto, cf. Fortune, p. 170.

118 Sobre este comportamento em relação a inhames, cf. Fortune, p. 222.

119 Fortune, p. 78.

120 Ibid., p. 85.

120s. Ibid., p. 109.

VI. A costa noroeste da América do Norte

122 A seguir, uma bibliografia escolhida de Franz Boas sobre os *kwakiutl*: 1) "The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians". *Report of the U.S. National Museum for 1895*. Washington, 1897, p. 311-738. 2) BOAS, F. & HUNT, G. "Kwakiutl Texts". *The Jesup North Pacific Expedition* – III: *Memoir of the American Museum of Natural History*. Nova York, 1905. 3) "Ethnology of the Kwakiutl". 2 vols. *Thirty-Fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology.* Washington, 1921. 4) "Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl". *Columbia University Contributions to Anthropology*, III. Nova York, 1925. 5) "The Religion of the Kwakiutl Indians". Vol. II. *Columbia University Contributions to Anthropology*. Nova York, 1930, p. X.

123 As representações cerimoniais das sociedades secretas estão descritas em Boas 1.

124 Citação, Boas 1, p. 466, 513, 467.

124s. Ibid., p. 459.

125 Sobre a dança do canibal, cf. ibid., p. 437-462, 500-544.

127 Exorcismo, cf. Boas 3, p. 1.173.

131 Sobre a endogamia dos Bella Coola, cf. BOAS, F. "The Mythology of the Bella Coola Indians", p. 125. *Publications of the Jesup North Pacific Expedition* I, p. 25-127. • *Memoirs of the American Museum of Natural History.* Nova York, 1898.

132 "Lutamos com propriedade". Cf. Boas 1, p. 571.

132-133 Boas 3, p. 848, 857, 1.281, 1.290, 1.291.

134s. Ibid., p. 1.288; 1.290; 1.283; 1.291.

135s. Boas 1, p. 622.

136-138 Ibid., p. 346-353.

137-139 Hunt, G. “The Rival Chiefs”. *Boas Anniversary Volume*. Nova York, 1906, p. 108-136.

139 Boas 3, p. 744. Boas 1, p. 581.

140 Boas 4, p. 165-229.

141 Boas 1, p. 359ss., 421ss.

142 Ibid., p. 422.

142s. Citação, ibid., p. 424. Sobre a competição de casamento, cf. ibid., p. 473.

143 Boas 3, p. 1.030.

144 Boas 1, p. 366.

144s. Boas 3, p. 1.075, 1.110-1.117.

145 Boas 2, p. 441.

145s. “Da ordem de espíritos”. Cf. Boas 3, p. 740. Demonstrando os privilégios de um xamã, cf. Boas 5, p. 18, 30.

146 Matar um concorrente xamanístico, cf. Boas 5, p. 31-33.

146s. Espiões xamanísticos, cf. Boas 5, p. 15, 270, 277-288.

147s. Ibid., p. 271.

148 A canoa emborcada, cf. Boas 4, p. 133. A máscara de canibal quebrada, cf. Boas 1, p. 600. O jogador falido, cf. Boas 2, p. 104.

148s. “A loucura acomete”, cf. Boas 3, 709. Sobre esta caça de cabeças, cf. Boas 3, p. 1.385, 1.363.

149 Boas, MS.

150s. Boas 3, p. 1.093-1.104.

155s. Citado de Mayne. BOAS, F. “Tsimshian Mythology”. *Thirty-Fifth*

Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Washington, 1916, p. 545. Boas 1, p. 394.

VII. A natureza da sociedade

157s. DURKHEIM, É. *Les règles de la méthode sociologique*. 6. ed. Paris, 1912. • KROEBER, A.L. "The Superorganic". *American Anthropologist*, XIX, 1917, p. 163-213. Para uma análise, cf. FOLSOM, J.R. *Social Psychology*. Nova York, 1931, p. 296ss. Sobre a condenação da falácia do grupo, cf. ALLPORT, F.H. *Social Psychology.* Boston, 1924.

158s. RIVERS, W.H.R. "Sociology and Psychology". *Psychology and Ethnology*. Londres, 1926.

161 MURPHY, G. *Experimental Psychology*, 375.

162-164 Boas 5, p. 202. Boas 3, p. 1.309. Cf. títulos completos no capítulo anterior.

164s. WESTERMARCK, E.A. *History of Human Marriage*. 3 vols. 5. ed. Londres, 1921.

VIII. O indivíduo e o padrão de cultura

172 SUMNER, W.G. *Folkways*. Boston, 1907.

174 JONES, W. "Mortuary Observances and the Adoption Rites of the Algonkin Foxes of Iowa". *Quinzième Congrès International des Amêricanistesy*. Québec, 1907, p. 273-277.

174s. Sobre as práticas de luto das Planícies, cf. a Referência da página **82** (cap. IV).

175 FORTUNE, R.F. *Sorcerers of Dobu*. Nova York, 1932, p. 54.

177 Pode-se ler um relato de nativos sobre este incidente de bruxaria em Zunhi em BUNZEL, R.L. *Publications of the American Ethnological Society*, XV. Nova York, 1933, p. 44-52.

178 Há uma descrição de diversos homens/mulheres zuñis em Parsons: CLEWS, E. "The Zuni Lamana". *American Anthropologist*, 18, 1916, p. 521-528. Pode-se ler a descrição de We-wha pela Sra. Stevenson em STEVENSON, M.C. "The Zuni Indians". *Twenty-Third Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 37, p. 310-331,

374.

178s. Deloria, Ella, MS.

179-183 DE BENEDICT, R. “Culture and the Abnormal”. *Journal of General Psychology*, I, 1934, p. 60-64.

180 DIXON, R.B. “The Shasta”. *Bulletin of the American Museum of Natural History*, XVII. Nova York, 1907, p. 1.381-1.498.

180s. Há um resumo prático em CZAPLICKA, M.A. *Aboriginal Siberia.* Oxford, 1914.

181 CALLAWAY, C.H. “Religious System of the Amazulu”. *Publications of the Folklore Society*, XV. Londres, 1884, p. 1.259ss.

182s. SAPIR, E. In: *Journal of Abnormal and Social Psychology*, XXVII, 1932, p. 241.

183 DEWEY, J. *Human Nature and Conduct*. Nova York, 1922.

184s. LYND, R. & LYND, H. *Middletown*. Nova York, 1929.

187 Indivíduos deste tipo são assuntos prediletos nos romances e contos de May Sinclair e Tchekhov.

Índice

Adivinhação
Dobu 96, 120s.
Zunhi 67s.

Adolescência 28-32
África Central 30
apache 31, 77
Austrália 29, 77
civilização ocidental 28
dakelh 30
índios das Planícies 70
kwakiutl 140
nandi (África Oriental) 29
planalto da Colúmbia Britânica 29
Samoa 31
Zunhi 57, 70, 77

África
África Central, adolescência 30
África do Sul, adolescência 77
África do Sul, xamanismo 181-183
nandi, adolescência 29s.

Allport, F.H. 158

América do Sul
adolescência 77
arte religiosa 37

Anormais 175-185
Dobu 175
índios das Planícies 176
Zunhi 176-178

Anormal
categorias de: desprovidos de apoio da sua cultura 175-185
extremo desenvolvimento do tipo cultural; 186-188 inferiores 185

Anormalidade
impropriedade da caracterização por sintomas fixos 175-188

por inadequação funcional 185s.

Antropologia
definição de 13
estudos analíticos em 43
estudos comparativos em 165
estudos de configuração em 157
estudos funcionais em 44
estudos tipológicos em 162
indivíduo *versus* cultura 171-173
proposições preliminares da 14-18
valor nas ciências sociais 22s.

Apaches
adolescência 31, 77
álcool 69
punição da infidelidade da esposa 80

Apolíneo 63

Arte e religião 36s.

Astecas 66
autoflagelação 69
guerra 32
uso do estramônio 67s.

Austrália
adolescência 29, 77
casamento na 34
comportamento diante da morte 88

Autoflagelação
asteca 69
índios das Planícies 69
penitentes 69
Zunhi 70

Autoridade, direito de exercer, zunhi 75-78

Bella Coola 131

Blake, W. 63

Bruxaria dos *pueblos* 89, 92

Bunzel, R. 55s., 75, 80, 92

Caça de cabeças, *kwakiutl* 148-150

Califórnia, xamanismo 39, 71, 180s.
  cf. tb. Índios das Missões

Canibalismo 95, 116, 125

Capitalismo, civilização ocidental 170

Caráter ideal
  Dobu 102, 119-121
  kwakiutl 140, 147, 151s., 170
  Planícies 74
  Zunhi 75

Casamento 165
  desdobramentos antissociais do, Austrália 34
  Dobu 97-102, 114-119
  e religião, civilização ocidental 40
  e transferência econômica 40
  kwakiutl 123, 130, 141-145, 150
  Nova Guiné holandesa 98
  Zunhi 59, 76, 87, 80, 82

Cervantes 183

Ciúme conjugal
  Dobu 100
  Zunhi 80

Civilização ocidental
  adolescência 28
  arte e religião 36s.
  artistas 176
  atitudes quanto às crianças 166
  capitalismo 169
  casamento e religião 40
  clérigos puritanos 186
  complexo de inferioridade 185
  comportamento diante da morte 175
  disseminação pelo mundo 15
  economia 35
  extensões do ego 166

formas de, não biologicamente condicionadas 35
gratificação do ego 187
guerra 32, 169
higiene mental 166, 184s.
homossexualidade 178s.
incongruências no comportamento 163
indivíduos anormais 176, 183
integração cultural 156
integração na 46
intolerância 184s.
paranoia 152
posição da mulher e cristianismo 40
possibilidade de controle cultural 168-170, 183s.
puritanismo 92
raça e preconceito 40
religião 169
rivalidade 168
sanidade na 161
sem-teto 176
transe 179

Clã
Dobu 96-100
Costa Noroeste 130
Zunhi 60-62, 76, 78

Colúmbia Britânica
falta de integração cultural 153s.
planalto da, adolescência 29
religião 37

Complexo de Édipo, Zunhi 76

Costa Noroeste
dança 71
prerrogativas 155
cf. tb. kwakiutl

Costume, cf. Cultura

Crianças selvagens da Idade Média 20

Cultura
como um organismo 157-159
e o indivíduo 171-188
fatores históricos na 159, 161

importância da 13
integração da 27, 42s., 153
interpretação biológica da 159-161
interpretação psicológica da 34s.
seleção na 28s.
variedade na 14

Dacotas
homossexualidade 179
luto 83

Dança
ausência de, Dobu 97
Costa Noroeste 71
do Espírito dos índios norte-americanos 71
hopi 72
kwakiutl 70s., 123-126
maidu, Califórnia 71
norte do México 71s.
Zunhi 71

Darwin 15, 47

Dewey, J. 183

Difusão 164

Dilthey, W. 45

Dionisíaco 62, 123, 127

Divórcio
Dobu 100s.
Zunhi 60, 80

Dobu 95-121
adivinhação 96, 120
aldeias 96s., 101
Circuito Kula 110-114, 121, 169s.
caráter ideal 102, 119, 121
canibalismo 95, 116
casamento 97-102, 114, 119
clã 96-98
congruência no comportamento cultural 163
feitiçaria 95-97, 109

feitiços medicinais 106-110, 114
frustração, comportamento diante da 173
governo 95, 119
guerra 95
homicídio 109, 117
indivíduo anormal 175
irmão da mãe 100, 103s.
legalidade 119s.
morte, comportamento diante da 114-117, 166
nomes pessoais, uso de 99
religião 102-112
seres sobrenaturais 102
sexo 100, 106, 118s.
suicídio 100, 122
totens 99
tristeza 118
vida econômica 95, 100-102, 105s., 110-114, 116
wabuwabu 113s.

Drogas e religião 66-69

Dualismos na teoria social 171

Durkheim 158

Escola comparativa na antropologia 164s.

Escola gestáltica na psicologia 45

Escola Struktur em psicologia 44

Estramônio 67s.

Estudos analíticos em antropologia 43

Evolução 15
na Teoria Antropológica 23s.

Falácia do grupo 157

Feitiçaria
América do Norte 89
Dobu 95-97

Fertilidade, culto de

hopi 90
Peru 91
Zunhi 89

Fortune, R.F. 100, 104, 109, 117, 120

Frazer, *O ramo de ouro* 43

Frustração, comportamento diante da 173-175

Governo
Dobu 95, 119
kwakiutl 128, 130
Zunhi 75

Grécia 63, 162, 178

Grupo fechado e estranhos 16s.

Grupos de incesto 33

Guerra
astecas 32
civilização ocidental 33, 170
Dobu 95
esquimós 32
índios das Missões da Califórnia 32
índios das Planícies 74

Herança biológica no comportamento 159-161
formigas 19s.
homem 20-22

Herança racial 21s.

Higiene mental, civilização ocidental 166s., 183-185

Homicídio 41
Dobu 109, 117
esquimós 174
kwakiutl 143, 145s.
Zunhi 87

Homossexualidade
civilização ocidental 178s.

índios da América do Norte 178
dacotas 179s.
Grécia 178
Zunhi 178s.

Hopis
dança da cobra 72
magia de fertilidade 90

Incongruências no comportamento cultural
civilização ocidental 162-164
Dobu 162
kwakiutl 163s.
Zunhi 164

Índios *crow* 176

Índios *dakelh*, adolescência 30s.

Índios das Missões, Califórnia,
adolescência 77
guerra 32
provérbio dos 26
uso do estramônio 67

Índios das Planícies
adolescência 28s.
autoflagelação 69
a visão 64
comportamento diante da morte 82-84, 174s.
homossexualidade 179
ideal de caráter 74
indivíduo anormal 175
omahas 66
purificação do assassino 85
suicídio 87
totemismo *osage* 38
xamanismo 74

Indivíduo
e sociedade 171-188
maleabilidade do 83s., 173

Integração, sua ênfase na psicologia 44
nos estudos sociais 45

Integração cultural 27, 42s., 153
civilização ocidental 157
falta de 153-155

Intoxicação religiosa 66

Isleta 81, 88

Jejum e religião 68

Kroeber, A.L. 158

Kula, circuito
Dobu 110-113, 120

Kwakiutl 123-151
adolescência das moças 140s.
avaliação da cultura 167-169
caça de cabeças 148-150
canibalismo 125
caráter ideal 139, 147s., 151s., 169s.
casamento 122, 129s., 132-134, 136-146
dança do canibal 124-127
dança do urso 124
danças 123-127
frustração, comportamento diante da 173s.
homicídio 143, 145s.
incongruências no comportamento cultural 162-164
integração cultural histórica 155s.
morte, comportamento diante da 148-150, 162, 165
nomes titulares 128-132
organização social 127-131
potlatch 123, 129s., 133s., 136-146
religião 123-127, 145-148, 151s.
rivalidade 132-141, 146-148
seres sobrenaturais 151
suicídio 148, 150s.
vergonha 148-152
vida econômica 122s., 127-131, 135-146
visão psiquiátrica dos 175
xamanismo 146-148, 150s.

Lawrence, D.H. 71

Leis econômicas 168s.

Lowie, R.H. 176

Magia
  Dobu 96, 102-110, 112-115, 120s.
  Zunhi 51

Maidu, Califórnia 71

Malinowski, B. 44, 76, 95, 110

Manus 100

Mead, M. 31

Medicinais, feitiços
  Dobu 106-110, 114
  sociedades, Zunhi 58s.

Menstruação, Zunhi 88

México, norte do
  dança em rodopio 72
  uso religioso do álcool 66
  cf. tb. Astecas

Middletown 168, 184

Mojaves
  uso do estramônio 67
  xamanismo e feitiçaria 89

Morte
  algonquino central 174
  Austrália 88
  comportamento diante da 165s.
  Dobu 114-117
  índios das Planícies 83s.
  kwakiutl 148-150, 163
  navajos 88
  pueblos 81, 88
  Zunhi 82, 88, 165

Mudança cultural
  controle de 183
  inevitabilidade da 18
  técnica de controle 168-170
  temores da 35

Mulheres, posição das, e cristianismo 34

Navajos, luto 88

Nietzsche 62

Organização social 33-35
  Dobu 95-99
  kurnai, Austrália 34
  kwakiutl 128-131
  osages 38
  Zunhi 59-62, 76, 78s.

Orgia, indícios em Zunhi 90s.

Origens psicológicas da cultura 159

Osages, totemismo entre os 38

Peiote 67, 69

Penitentes 69

Personalidade, diferenças dentro de uma cultura 172

Pimas
  intoxicação religiosa 66
  purificação do assassino 85

Platão 178

Potlatch, kwakiutl 123, 129s., 132, 134, 136-146

Preconceito racial 17, 19, 21, 40

Primitivo, romântico retorno ao 24

Psicologia experimental 161

e cultura 34
estudos de integração em 44

Psiquiatria 175
e tipos psicóticos 43

Pueblos, comportamento diante da morte 81, 88s.
pré-história dos 49
cf. tb. Zunhi

Purificação do assassino
índios das Planícies 85
pimas 85
zunhi 84

Puritanismo 186
civilização ocidental 92
Dobu 119
Zunhi 92

Raça e cultura 159-161

Rasmussen, K. 32

Religião
Dobu 102-112
e adolescência 37
e arte 36s.
e autoflagelação 69
e casamento 40
e dança 70-73
e drogas 67
e intoxicação 66
e jejum 68
e organização social 38
e transe 39
e troca econômica 40
e xamanismo 73
índios das Planícies 64
kwakiutl 123-128, 145-148, 151
o grupo fechado e o estranho na 17
pimas 66
xamanismo e feitiçaria 89
Zunhi 50-59, 152

Rivalidade 167
kwakiutl 132-140, 146s.

Rivers, W.H.R. 158

Salish 155

Samoa, adolescência 31

Sapir, E. 183

Seleção
nas configurações culturais 161, 173
nas formas culturais 28, 42
nas formas de arte 42
nas formas linguísticas 27

Senso de pecado
civilização ocidental 92
Zunhi 92

Seres sobrenaturais
Dobu 102
kwakiutl 151
Zunhi 56, 58, 92s.

Sexo
Dobu 100s., 105, 118s.
kwakiutl 163s.
Zunhi 59-61, 76, 80, 82, 91s., 119

Shasta 39, 180s.

Sibéria
arte religiosa 37
xamanismo 180s.

Simbolismo sexual, Zunhi 91

Sociedades primitivas, seu valor como laboratório social 22-25, 47

Spengler, O. 45

Stern, W. 44

Suicídio 41
Dobu 100, 122

índios das Planícies 87
kwakiutl 148, 150s.
Zunhi 87

Taos, peiote em 69

Tipologia em estudos culturais 162

Totemismo
Dobu 99
osage 38

Transe 179-183
índios *shastas* 39

Trobriand (ilhas) 95, 110, 114s., 117

Utopias 169

Valor, problema do 164-170

Vida econômica 165
Dobu 95, 100-102, 105, 110-114
kwakiutl 122s., 128-130, 132, 135-146
Zunhi 53, 61, 78

Visão
na América do Norte 37-40, 64-71, 73s.
kwakiutl 125, 146

Westermarck 165

Worringer, W. 44

Xamanismo 73s.
Califórnia 39
e feitiçaria, *mojaves* 89
índios *shasta* 39, 180s.
kwakiutl 146-148, 150
Sibéria 181
zulus 181-183

Zunhi 49-94
adivinhação 68
adolescência 57, 70, 76
aprovação do grupo 77-79
arte religiosa 36s.
autoflagelação 70
autoridade 75-78
na família 76
avaliação da cultura 167
bem e mal 92
bruxaria 89, 92
casamento 59, 76, 79s., 82
clã 60-62, 76, 78s.
complexo de Édipo 76
comportamento diante da frustração 173
comportamento diante da morte 81s., 88, 165
crime 75s.
culto de fertilidade 90s.
culto *kachina* 56-58
dança 70s.
divórcio 60, 81
estramônio 68
governo 75s.
homicídio 86
homossexualidade 178s.
ideal de caráter 74s.
indivíduo anormal 176-178
iniciação 56s., 70, 77
intoxicação 69
jejum 68
menstruação 88
moderação na vida emocional 79, 88, 165
morte de cônjuge 82
oração 52
organização social 59-62, 76, 78s.
orgia, indícios de 91
purificação do assassino 84
puritanismo 92
religião 50-59, 151s.,
finalidade da 53
resignação 93
riqueza 61
ritual, importância do 50

sacerdote(s) 54, 89
  caráter do 73
senso de pecado 92
seres sobrenaturais 56, 58, 92s.
sexo 59s., 76, 80s., 82, 91s., 118
simbolismo sexual 91
sociedades medicinais 58s.
suicídio 87
técnica mágica 51
tipo apolíneo 63
vida econômica 59-61, 78
visão psiquiátrica de 175
xamanismo, ausência de 73

Textos de capa

Contracapa

Notável introdução aos estudos culturais, *Padrões de cultura* é uma eloquente afirmação do papel da cultura na formação da vida humana. Nesta obra fascinante, a renomada antropóloga Ruth Benedict compara três sociedades – os zunhis do sudoeste dos Estados Unidos, os kwakiutl do oeste do Canadá e os dobuanos da Melanésia – e demonstra a diversidade de comportamentos existentes nelas. O revolucionário estudo de Benedict mostra que cada cultura humana é definida por uma configuração peculiar de traços, e analisa a relação entre cultura e indivíduo. Com comentários preliminares de Franz Boas, este trabalho instigante explora em última análise o que significa ser humano.

Orelhas

A Antropologia é o estudo dos seres humanos como criaturas de sociedade. Ela concentra sua atenção nas características físicas, nas técnicas industriais, nas convenções e nos valores que distinguem uma comunidade de todas as outras que pertencem a uma tradição diferente.

O traço distintivo da Antropologia entre as ciências sociais é que ela estuda seriamente outras sociedades além da nossa. Para seus fins, qualquer preceito social de acasalamento e reprodução é tão importante quanto o nosso, mesmo que seja o dos *dayak do mar*, e não tenha nenhuma relação histórica possível com a nossa civilização. Para o antropólogo, nossos costumes e os de uma tribo da Nova Guiné são dois arranjos sociais possíveis para lidar com um problema comum e, por ser um antropólogo, ele tem de evitar qualquer consideração maior em relação ao outro. Ele está interessado no comportamento humano não como uma determinada tradição – a nossa – o moldou, mas como tem sido moldado por quaisquer tradições. Está interessado na grande gama de costumes que encontramos em diversas culturas, e seu propósito é compreender como essas culturas mudam e se diferenciam, as diferentes formas pelas quais elas se expressam e de que maneira os costumes dos povos funcionam na vida das pessoas que os

compõem.

A autora

Ruth Benedict (1887 – 1948) foi uma das figuras mais eminentes da Antropologia do século XX. Seus livros profundamente influentes, *Padrões de cultura* e *O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa*, foram *best-sellers* quando da sua publicação e continuam a ser obras indispensáveis nos estudos culturais desde então.